

انتشارات دانشگاه تهران
۱۹۴۶
چاپ سوم

کتاب
القبسات

محمد بن محمد یدعی باقر الداماد الحسینی
«میر داماد»

باهتمام

دکتر مهدی محقق

دکتر سید علی موسوی بهبهانی، پروفسور ایزوتسو، دکتر ابراهیم دیباجی

كتاب

القبسات

محمد بن محمد باقر الداماد الحسينى
«میرداماد»

باهتمام

دکتر مهدی محقق

دکتر سید علی موسوی بهبهانی، پروفسور ایزوتسو، دکتر ابراهیم دیباجی



شماره انتشار ۱۹۴۶ | شماره مسلسل ۸۵۸۸

انتشارات دانشگاه تهران

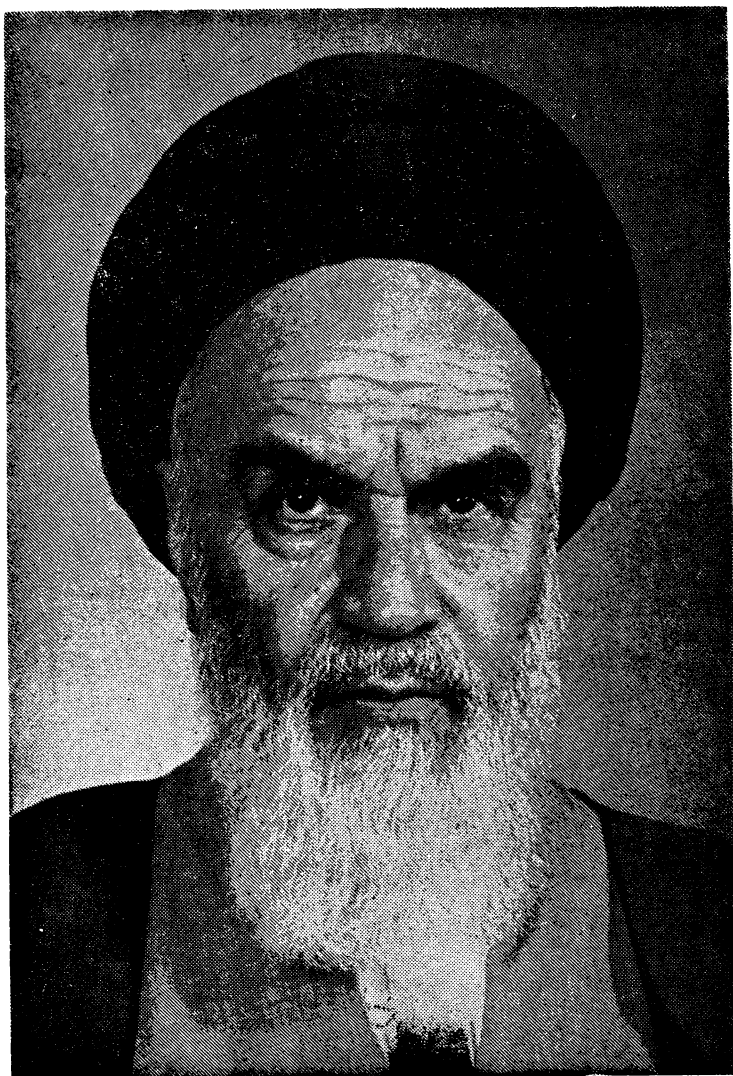
سرشناسه : میرداماد، محمدباقربن محمد، ۱۰۴۱ ؟ ق.
عنوان و نام پدیدآور : ... القبسات / محمدبن محمد یـدعی باقرالـداماد الحسـینی "میرداماد" : به‌اهتمام مهدی محقق... [و دیگران]
وضعیت ویراست : [ویراست ؟]
مشخصات نشر : تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
مشخصات ظاهری : شماره گذاری گوناگون : نمونه.
فروست : انتشارات دانشگاه تهران؛ ۱۹۳۶ . گنجینه آثار میرداماد، ۱.
شابک : 978-964-03-3589-5
وضعیت فهرست‌نویسی : فیپا
یادداشت : چاپ قبلی : دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
یادداشت : ص. ع. و مقدمه به انگلیسی : Mir Damad Kitab Al - Qabasat
یادداشت : چاپ ؟ : مرداد ۱۳۶۷.
یادداشت : چاپ سوم.
یادداشت : عنوان دیگر : قبسات حق الیقین فی حدوث‌العالم.
عنوان دیگر : قبسات حق الیقین فی حدوث‌العالم.
موضوع : مابعدالطبیعه — متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع : فلسفه اسلامی — متون قدیمی تا قرن ۱۴.
شناسه افزوده : محقق، مهدی، ۱۳۰۸-
شناسه افزوده : دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات
رده‌بندی کنگره : B ۱۳۹۵
رده‌بندی دیویی : ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی : ۷۴-۶۲۶۸ م

عنوان: القبسات
به اهتمام: دکتر مهدی محقق
نوبت چاپ: سوم
تاریخ انتشار: ۱۳۹۵
شمارگان: ۵۰۰ نسخه
ناشر: مؤسسهٔ انتشارات دانشگاه تهران
چاپ و صحافی: مؤسسهٔ انتشارات دانشگاه تهران



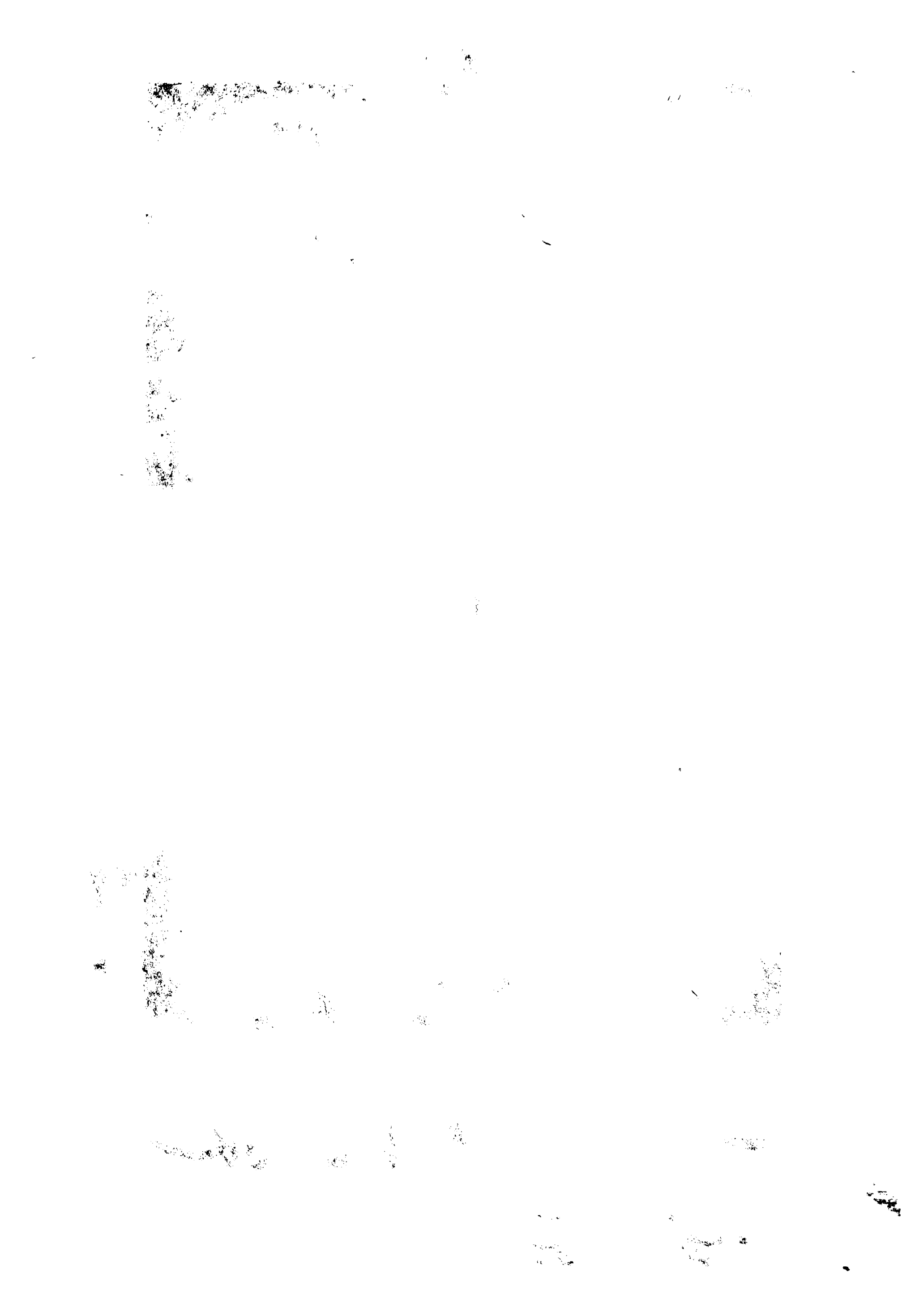
بها: ۲۰۰۰۰۰ ریال

خیابان کارگر شمالی – خیابان شهید فرشی مقدم - مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران
پست الکترونیک: press @ ut. ac. ir - تارنما: http: //press. ut. ac. ir
پخش و فروش: تلفکس ۸۸۳۳۸۷۱۲



دانشگاه خوب، یک ملت را سعادتمند می‌کند

- امام خمینی قدس سره الشریف -



فهرست مطالب

الف: مقدمه‌ها و شرح حال‌ها

ب : متن کتاب

ج : فهرستها

د : مقدّمه انگلیسی قبسات

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد ما قد قرأ عليّ الصحيفة
الكريمة السجادية وهي زبور
آل محمد عليهم السلم قراءة ضبط
واتقان ودراية واستبصار
وانهاها استفادة واستكشافا
واستبانة واستكشفا أسبل الله
افاضاته عليه واسبغ كراماته لديه
وبلغه قصوى المعارج في نشأتيه
وقصيا المدارج في تكميل قوتيه
اجزت له ان

[illegible]

برحمتك يا ارحم الراحمين وصلى الله على
سيدنا محمد رسول الله المصطفى
وعلى آله الطاهرين

[illegible]

نمونهٔ خطّ میرداماد

بسم الله الرحمن الرحیم

پیشگفتار چاپ دوم

در سال ۱۳۵۶ هجری شمسی که چاپ نخستین این کتاب در دسترس دوستداران فلسفه و حکمت الهی قرار گرفت چنان با استقبال فراوان روبرو شد که نُسَخ آن در مدّت کوتاهی نایاب گردید چه آنکه چاپ سنگی سابق فاقد مقدّمه و فهرست‌های لازم بود و خوانندگان نمی‌توانستند موارد و مباحث مورد نیاز خود را به‌آسانی پیدا کنند و نیز غلط‌های فراوان متن موجب گمراهی و سرگردانی آنان می‌گردید.

علّت تأخیر در تجدید چاپ کتاب این بود که می‌خواست متن کتاب را همراه با منتخباتی از شروح و حواشی قبسات از جمله شرح سیّداحمد علوی عاملی و شرح محمّد‌ـ بن علی‌رضا بن آقاجانی بیاورد و همچنین نسخه بدل‌های کتاب را نیز به آن بیفزاید ولی بقول معروف «عوائق زمان و مصادمات دهر خوّان» از یکسوی و یک تنه بودن در این میدان وسیع که «إذَا عَظُمَ الْمَطْلُوبُ قَلَّ المُسَاعِدُ» از سوی دیگر انجام این امر را به تعویق انداخت و کم‌یابی کاغذ و کاستی امکانات مادّی موسسه نیز «ضِغْثٌ علی إبّالة» گردید از این روی نشر شروح و حواشی و نسخه بدلهای این کتاب شریف را به فرصتی دیگر موکول کرد.

درخواست گروه فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه تهران و توصیهٔ نشر آن به سازمان انتشارات و چاپ دانشگاه موجب شد که این گنجینهٔ نفیس حکمت که یادگاری از دوران حیات طیّبه علم و دانش در این سرزمین است بصورتی که ملاحظه می‌گردد در دسترس دانش‌پژوهان قرار گیرد و نیز خود نمونه‌ای باشد که پس

از این آثار این دانشمند بزرگ که از مفاخر سرزمین ایران و عالم تشیّع بشمار می‌آید بر این نَسَق وروش به دنیای علم عرضه گردد نه به آن صورتی که اخیراً برخی از آثار برجستهٔ او را ناشران سود جوی از روی چاپهای سنگی دوران شاهان قجری بصورتی مبتذل وناقص که حتّی مهمترین عنصر یک کتاب که فهرست مطالب باشد در آن وجود ندارد چاپ کرده‌اند.

در چاپ حاضر مطالب زیر بر چاپ گذشته افزوده شده است:

۱ــ مقالهٔ پرفسور هانری کربن تحت عنوان «میرداماد یا معلّم ثالث، مکتب الهی اصفهان» که بوسیلهٔ مرحوم دکتر عیسی سپهبدی به زبان‌فارسی ترجمه شده و برای نخستین بار در مجلهٔ مردم‌شناسی از انتشارات ادارهٔ کلّ هنرهای زیبای کشور، شمارهٔ دوم سال اوّل آذر ماه ۱۳۳۵ هجری شمسی چاپ شده‌است.

۲ــ مقاله پرفسور توشیهیکو ایزوتسو تحت عنوان «فلسفهٔ میرداماد» که اصل آن بزبان انگلیسی در آغاز کتاب در هر دو چاپ آمده و ترجمهٔ فارسی آن که بوسیلهٔ آقای بهاءالدین خرّمشاهی صورت گرفته برای نخستین بار در مجموعهٔ «شیعه در حدیث دیگران» در سال ۱۳۶۲ ه‍.ش. بوسیلهٔ دفتر دائرةالمعارف تشیّع وابسته به بنیاد اسلامی طاهر چاپ شده است.

۳ــ مقالهٔ پرفسور فضل الرّحمن تحت عنوان «حدوث دهری میرداماد» که اصل آن بزبان انگلیسی در مجلهٔ مطالعات خاور نزدیک شماره ۳۹ درسال ۱۹۸۰ میلادی بر اساس چاپ اوّل این کتاب منتشر شده و ترجمهٔ فارسی آن که بوسیلهٔ آقای کامران فانی انجام‌شده در مجموعهٔ «شیعه در حدیث دیگران» چاپ شده است.

۴ــ مقالهٔ راقم این سطور تحت عنوان «تاثیر ابن‌سینا بر میرداماد» که نخستین بار در مجموعهٔ مقالات و سخنرانی‌های هزارهٔ ابن‌سینا ۲ ـ ۷ اسفند ۱۳۵۹ ه‍ . ش . بوسیلهٔ کمیسیون ملّی یونسکو در ایران چاپ و منتشر شده‌است.

۵ــ سه یاد داشت از فیلسوف معاصر مرحوم سیّد ابوالحسن رفیعی‌قزوینی بر کتاب قبسات که توسّط آقای مددی در اختیار نگارنده گذاشته شده است.

هدف از درج ترجمهٔ مقالات یاد شده اینست که اوّلا نشان داده شود که بیرون از دروازه‌های این مرز و بوم توجّه به میراث علمی و فلسفی نیاکان ما روز بروز بیشتر می‌شود، وثانیاً طلاّب ودانشجویان ما به روش تحلیلِ این‌گونه مطالب و کیفیّت عرضه کردن آنها بوسیلهٔ کسانی که در جریان سنّت تعلیم و تعلّم مدرسه‌ای ما نبوده‌اند آشنا شوند و برگزیدن این سه دانشمند برای نشان دادن نحوهٔ اندیشه سه نوع تفکّر فلسفی است که اولی متعلق بـه سنّت اروپائی و دومی مـربوط به اندیشهٔ خـاور دور و سومی وابسته به تفکّر شبه قاره است و در هرحال نقل این مقالات صحّت مطالب و درستی استدلال آنها را تضمین نمی‌نماید و بر خوانندگان دانشمند است که نظر علمی خود را در باره محتوای گفتار آنان اظهار نمایند.

در پایان امیدوار است که این چاپ نیز مانند چاپ اوّل مورد توجّه و عنایت اهل علم قرار گیرد و آنان با لطف خود کاستی وکوتاهی در آن را با عین رضا بنگرند باشد که محبّت آنان ما را تشویق گردد که توفیق یابیم آثار نفیس بزرگان دین و دانش را باهمین کیفیّت منتشر سازیم بعون‌الله وتوفیقه تعالی.

مهدی محقق

بیستم خرداد ماه ۱۳٦۷ هجری شمسی

پیشگفتار

میرداماد از فیلسوفانی است که نه‌تنها به‌جهان دانش شناسانده نشده‌است ، بلکه مردم این مرز و بوم نیز از اندیشه‌های فلسفی او آگاهی درستی ندارند . مهمترین اثر فلسفی این حکیم بزرگ کتاب قبسات اواست که فقط چاپ سنگی آن تاکنون دردسترس بوده وآن‌هم مانند کتابهای‌دیگری که به‌آن سبک چاپ شده فاقد مقدّمه درشرح‌احوال وآثار وافکار مؤلّف وتعلیقات و توضیحات وفهرست‌های موردلزوم‌است . نگارنده درطیّ مدت سه سال ۱۳۴۷ـ۱۳۴۴ هجری شمسی که به‌تدریس فلسفه و کلام اسلامی در مؤسّسهٔ مطالعات‌اسلامی دانشگاه مک‌گیل درمونترال کانادا اشتغال‌داشت بدین‌نتیجه رسید که نخست باید متون فلسفی و کلامی دانشمندان ایرانی بصورت انتقادی تصحیح شود و سپس به‌اهل دانش عرضه و معرفی‌گردد و به همین مناسبت او توفیق یافت که باهمکاری دوستان ایرانی و غیرایرانی آثار متعدّدی از دانشمندان این آب و خاك را با تصحیح انتقادی نشر و مورد بررسی و تحلیل قرار دهد و به دنیای علم و دانش معرّفی نماید .

خوشبختانه کتاب قبسات که از مدتهاپیش نام‌آن در «سلسلهٔ دانش‌ایرانی» آمده و اهل علم مشتاقانه در انتظار نشرآن بودند اینک به‌آن‌صورت که یاد شد در دسترس جویندگان دانش فلسفه قرار می‌گیرد . در این مجلّد متن کتاب که براساس سه نسخهٔ خطی‌ونسخهٔ چاپ سنگی‌تصحیح‌شده برخوانندگان عرضه می‌شود ومطالبی که به‌پیوست متن در این جلد آورده شده عبارت است از :

۱ـ مقدمه‌ای که بوسیلهٔ نگارنده تحریر یافته و قبس اول ازکتاب که مؤلف در آن حریم نزاع را معیّن و هدف بحث خودرا مشخّص می‌سازد بطور اجمال شرح داده

شده و نسخه‌هائی که مورد استفاده بوده معرّفی گردیده است .

۲ـ مقدمه‌ای که بوسیلهٔ سید علی موسوی بهبهانی نوشته شده و در آن قبسهای ده‌گانه کتاب بطور اجمال معرّفی شده و نیز مسأله حدوث دهری به اختصار بررسی گردیده است .

۳ـ پنج شرح حال از میرداماد که در کتابهای عالم‌آرای عبّاسی و خلاصة‌الأشعار تقی‌الدین کاشی ومحبوب‌القلوب اشکوری وسلافة‌العصر سید علی‌خان مدنی وریحانة‌الادب میرزا محمد علی مدرّس تبریزی آمده است .

٤ـ مقدمه‌ای به زبان انگلیسی بوسیلهٔ توشی هیکو ایزوتسو در بارهٔ اصالت اندیشه میرداماد واهمیّت فلسفه‌او نوشته شده است .

۵ـ فهرست نامهای‌اشخاص وفرقه‌ها وگروه‌ها وکتابها که بوسیلهٔ جمیلهٔ جوهری دانشجوی فوق لیسانس فلسفه دانشگاه مک‌گیل استخراج و تنظیم گردیده است .

چون حجم کتاب ازاندازه متعارف افزون‌می‌گردید شرح احوال وبررسی‌افکار و معرّفی آثاراو وتعلیقات وتوضیحاتی که ازشروح متعدّد قبسات گرفته شده واختلاف نسخ مورد استفاده و فهرست تفصیلی کتاب به‌مجلّدی دیگر موکول گردید .

در پایان برخود لازم می‌داند که ازنامبردگان وهمچنین از عبدالله نورانی که اورا در تصحیح نمونه‌های چاپی کتاب یاری و مساعدت کرده است سپاسگزاری نماید .

مهدی محقّق

مقدّمهٔ قبسات

از

مهدی محقق

میر برهان‌الدین محمدباقر داماد متخلّص به «اشراق»[1] وملقّب به «معلّم ثالث»[2] و «سیّد الأفاضل»[3] از فیلسوفان بنام دورهٔ صفویّه است. او فرزند امیر شمس‌الدین محمد استرابادی مشهور به «داماد» است وعلّت این اشتهار آن‌است که او بادختر علی

۱ـ مجموعهٔ اشعار میرداماد بوسیلهٔ سیداحمد علوی گردآوری شده وسیداحمد مقدمه‌ای برآن‌دیوان دارد که نشان‌می‌دهد که او به‌فرمان‌شاه وقت اشعار میرداماد را جمع‌آوری کرده است. متأسفانه در دیوان چاپی این مقدمه موجود نیست ولی در نسخهٔ آستان قدس رضوی شمارهٔ ۳۴۷ شمارهٔ عمومی ۴۷۷۱ آن مقدمه آمده است.

عکس این نسخه را آقای سید جمال‌الدین میرداماد‌ی دراختیار نگارنده گذاشته‌اند.

۲ـ معلم‌اول ارسطو و معلم‌ثانی فارابی است. میرداماد ازارسطو به‌عنوان‌های‌المعلم، المعلم الاول ، معلم الصناعة، معلم المشائین و مفیدهم واز فارابی به‌عنوان‌های الشریک التعلیمی ، الشریک فی‌التعلیم ، الشریک المعلم یاد کرده است. رجوع شود به‌فهرست‌های همین کتاب.

۳ـ حاجی‌ملاهادی سبزواری هنگام‌نقل انواع حدوث اشاره به‌حدوث دهری میرداماد می‌کند و می‌گوید :

دهری ابدا سید الافاضل	کذاك مبق عدم‌المقابل
بسابقیة له فکیة	لکن فی السلسلة الطولیة

رجوع شود به‌شرح غررالفرائد معروف‌به شرح منظومهٔ حکمت، چاپ مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل ، شعبهٔ تهران (تهران ۱۳۴۸) ، ص ۱۱۲.

ابن‌عبدالعالی معروف‌به محقّق کرکی[1] تزویج کرده‌بود بنابراین میرداماد دخترزاده یانواده دختری آن دانشمند بزرگ است .

میرداماد سالها درمشهد مقدّس رضوی به تحصیل علوم عقلی‌ونقلی اشتغال داشت و به‌تحقیق درآثار فلسفی گذشتگان خاصّه شفا و اشارات ابن‌سینا پرداخت وسپس مدتی درقزوین و چندگاهی در کاشان و سرانجام دراصفهان رحل‌اقامت افکند وعمر بابرکت خودرا به‌تدریس و تألیف گذرانید ودرسال ۱۰۴۱ هجری در نجف اشرف رخت ازاین جهان بربست ودرهمانجا به‌خاك سپرده شد .

برای آگاهی اجمالی از شرح حال و افکار او خوانندگان می‌توانند به‌آنچه‌که از برخی کتب تواریخ و تذکره و تراجم التقاط و درآغاز این مجلّد آورده شده مراجعه کنند[2] و نیز مقالهٔ استاد محترم دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی تحت عنوان «میرداماد ، فلسفه وشرح حال ونقدآثار او» که در مجلهٔ مقالات و بررسیها نشریهٔ دانشکده الهیات و معارف اسلامی (دفتر سوم و چهارم پائیز و زمستان ۱۳۴۹)[3] انتشار یافته دراین‌باره پژوهندگان را یاری می‌کند .

از مهمترین‌آثار میرداماد کتاب‌قبسات اوست‌که نام‌کامل‌آن در برخی ازمنابع «قبسات حق‌الیقین فی حدوث العالم» [4] آمده است وچنانکه از این عنوان آشکار است مسأله خلق‌جهان وچگونگی صدور عالم از باری‌تعالیٰ دراین‌کتاب مطرح گردیده‌است.

۱- محقق کرکی معروف به محقق ثانی در سال ۹۴۰ وفات یافته برای شرح حال و آثار او رجوع‌شود به ریحانةالادب فی تراجم احوال المعروفین بالکنیة اواللقب ، محمدعلی مدرس خیابانی چاپ تهران ۱۳۶۹ هـ. ق ، ج ۳ ص ۴۸۹ .

۲- مقصود عالم‌آرای‌عباسی وخلاصةالاشعار تقی‌الدین کاشی ومحبوب‌القلوب‌اشکوری و سلافةالعصر سید علی‌خان مدنی و ریحانةالادب مدرس تبریزی است .

۳- ایشان کتابی تحت همین عنوان نوشته‌اندکه بوسیلهٔ انجمن آثار ملی در دست طبع است .

۴- این عنوان درکتاب عالم‌آرای عباسی آمده است .

میرداماد در ربیع‌الأول سال ۱۰۳٤ روز میلاد پیغمبر اکرم آغاز به تحریر این کتاب کرده و در ششم شعبان همان سال آن‌را بپایان رسانیده و خود مادّه تاریخ زیر را برای کتاب خود ساخته است «بدا کتابی القبسات = ۱۰۳٤»[1] .

میرداماد کتاب قبسات را بر ده باب تنظیم کرده و هر بابی را بعنوان «قبس» خوانده[2] و هر قبسی مشتمل بر فصول کوچکی است که از آن‌ها تعبیر به «ومضة» یا «ومیض» کرده است . کلمهٔ «قبس» به‌معنی «اخگر» یا «پارهٔ آتش»[3] است و از قرآن مجید اقتباس‌شده آنجاکه دربارهٔ موسی چنین آمده‌است : «اذ قال موسیٰ لاهله انّی آنستُ ناراً سآتیکم منها بخبر او آتیکم بشهاب قبس لعلّکم تصطلون»[4] . و حافظ نیز در این بیت خود به‌همین آیه اشاره کرده است :

زآتش وادی ایمن نه منم خرّم و بس

موسی اینجا به امید قبسی می‌آید[5]

«ومضه» و «ومیض» از ریشهٔ ومض است که به‌معنی درخشیدن برق آمده . از اینکه میرداماد ابواب و فصول کتاب خود را بنامهائی خوانده‌که ارتباط با نور و

۱- میرداماد دوماده تاریخ دیگر نیزکه عبارت‌باشد از «علی لمح ومض» و «کوکب الحق و امض» درطی ابیاتی آورده. رجوع شود به‌صفحهٔ ٤٨٤ همین کتاب. کلمهٔ «ومض» و «وامض» نشانهٔ نام فصول کتاب نیز هست.

۲- در دیوان خود (نسخهٔ خطی ورق ۲۲) گوید :

درکتاب ده‌قبس بین صبح و شام عالم انوار عقلی و السلام

۳- ترجمان‌القرآن میرسید شریف جرجانی به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۲ ﻫ. ش. و لسان‌التنزیل باهتمام نگارنده ، تهران ۱۳٤٤ ﻫ. ش.

٤- سورة‌النمل ۲۷/۷ ونیز «وهل اتیک حدیث موسی اذ رای ناراً فقال لاهله امکثوا انی آنست ناراً لعلی آتیکم منها بقبس او اجد علی النار هدی» سورة طه ۲۰/۹ و ۱۰ .

۵- دیوان حافظ ، چاپ یحیی قریب تهران ۱۳۵٤ ، ص ۱۷۹ و نیز بیت زیر در ص ٤۱۵ :

لمع البرق من الطور و آنست به فلعلی لک آت بشهاب قبس

آتش و درخشش دارد استنباط می‌شود که او توجّه خاصی به شیخ الاشراق شهاب‌الدین سهروردی داشته [1] خاصه که نام کتابهائی دیگر از میرداماد با مفهوم نور و درخشش ارتباط دارد همچون کتاب جذوات، افق‌المبین، ایماضات و تشریقات و مشرق‌الانوار [2] و تخلّص او در دیوان نیز «اشراق» است [3]. کتاب قبسات را نیز با دعای نور بپایان می‌رساند: «اللّهم اهدنی بنورك لنورك، و جلّلنی من نورك بنورك. یا نورالسّموات والارض، یا نورالنّور، یا جاعل‌الظلمات والنور، یانوراً فوق کل نور، و یا نوراً یعبده کلّ نور، ویا نوراً یخضع لسلطان نوره کل نور، و یا نورا یذل لعزّ شعاعه کل نور» [4].

۱- قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة‌الاشراق، چاپ سنگی ص ۹ گوید:

«فی تحریر الحکمة الاشراق ای‌الحکمة المؤسسة علی الاشراق الذی هو الکشف او حکمة المشارقة الذین هم اهل فارس وهو ایضاً یرجع الی الاول لان حکمتهم کشفیة ذوقیة فنسب الی الاشراق‌الذی هو ظهور الانوارالعقلیة ولمعانها وفیضانها بالاشراقات علی‌الانفس عند تجردها» ونیز در ص ۱۵۷ گوید:

«و یری‌الذوات الملکوتیة و الانوار التی شاهدها هرمس وافلاطون والاضواء المینویة ینابیع الخره و الرأی‌التی اخبر عنها زرادشت و وقع خلسة الملك الصدیق کیخسرو المبارك الیها فشاهدها و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا»

۲- این کتاب قسمتی از دیوان اوست یعنی مثنوی که در جواب مخزن‌الاسرار نظامی سروده و با این ابیات آغاز می‌شود:

بسم الله الرحمن الرحیم　　فاتحهٔ مصحف امید و بیم
نامه که‌آراسته چون جان‌بود　　حمد خدا زینت عنوان بود
نسخه که دست‌خردآرایدش　　فاتحه از نام خدا بایدش

(ورق ۶۰ نسخهٔ خطی)

۳- در دیوان‌خود (نسخهٔ‌خطی ورق ۳۰) این‌رباعی‌را که حاوی تخلص اوست آورده:

اشراق دل از غم بتان شاد مکن　　بتخانه به سنگ کعبه آباد مکن
این دیر بلا را سرآبادی نیست　　گو بر سر سیل خانه بنیاد مکن

۴- قبسات، ص ۴۸۳.

میرداماد در قبس‌های ده‌گانه کتاب مسائل زیر را مطرح ساخته است :

قبس اول : در ذکر انواع حدوث و تقسیم وجود برحسب آن وتأسیس اساس حکومت و تحدید حریم نزاع ، صفحه ۳۶ - ۳ .

قبس دوم : در ذکر اقسام سه‌گانه تقدّم ذاتی و استوار ساختن برهان از طریق تقدم بالذات ، صفحهٔ ۸۰ - ۳۷ .

قبس سوم : در ذکر دو نوع تأخّر انفکاکی و استوار ساختن برهان از طریق تقدّم سرمدی ، صفحهٔ ۱۲۰ - ۸۱ .

قبس چهارم : استشهاد ازکتاب خداوندکریم حکیم و از سنّت شریف وکریم رسول او و احادیث اوصیای والا و پاك - درود وسلام خداوند برارواح واجساد همهٔ آنان باد - ، صفحهٔ ۱۴۲ - ۱۲۱ .

قبس پنجم : در نحوهٔ وجود طبایع مرسله و طریق برهان ازنحو وجود طبیعت ، صفحهٔ ۱۸۲ - ۱۴۳ .

قبس ششم : در اتصال زمان و حرکت و استوار ساختن برهان بحسب اتّصال کمیّت زمان بر نظام طبیعی از دوطریق ، سپس اثبات تناهی متصل ممتد در مقداریت ، و ابطال نهایت عددی درحوادث متعاقب زمانی ، صفحهٔ ۲۳۸ - ۱۸۳ .

قبس هفتم : در تعقّب احتجاجات اقتضابی ، و مراوغات جدلی ، و انتقادات قیاسات و شکوك مغالطی و مشاغبی بر دوطرف از دو فرقه ، صفحهٔ ۲۷۸ - ۲۳۹ .

قبس هشتم : در تحقیق قدرت و اراده خداوند سبحانه - جل سلطانه - پس از ایفای آنچه‌که برعهده عقل بازمانده ازگفتار حق در حل پاره‌ای از شبهه‌های مشکل و شکوك دشوار که مزعج اوهام‌اند ، صفحهٔ ۳۴۴ - ۲۷۹ .

قبس نهم : در اثبات جواهر عقلی و مراتب ترتیب نظام وجود در دو سلسلهٔ بدوی و عودی آن ، صفحهٔ ۴۰۶ - ۳۴۵ .

قبس دهم : در قول حق در راز قضاوقدر وچگونگی دخول شر درقضای الهی

و حق صریح در دعا و اجابت و برگشت امر بسوی خدای سبحانه در آغاز و انجام ، صفحهٔ ۴۸۴ ـ ۴۰۷ .

او درآغاز کتاب با فروتنی خاص از خود به‌عنوان «أحوجُ المَخلوقِینَ و أفقرُ المَربوبِینَ إلی‌اللهِ الحَمیدِ الغَنیّ» یاد می کند و خود را با نام « محمّد بن محمّد یُدعیٰ باقر داماد الحسینی » می‌خواند و سپس می‌گوید که یکی از یاران که یارای رد او نبود با الحاح و التماس از من خواست که کتابی مُفرد بسازم و در آن با ادلّه و براهین اثبات نمایم که خداوند ابداع و تکوین متفرّد به‌قِدَم و سابق به‌دوام ومتوحّد به‌ازلیّت ومستأثر به سرمدیّت است ، وعالم باهمه ارکان واجزاء و اخلاط و اعضایش از عقول و نفوس گرفته تا هیولیات و صُور و اجسام واعراض همه مسبوق به عدم و طارف به حدوث و مرهون به‌هلاك و ممنوّ به‌بطلان‌است . ونیز بدشواری این مسأله اشاره می کند ومی گوید که حل این مسأله برای حکمای کرام وعقلای عظام دشوار بوده است بطوری، که شیخ و رئیس فیلسوفان اسلام یعنی ابن‌سینا درکتاب جدل از منطق شفاگفته است که هردو جانب این مسأله جدلی و غیر برهانی‌است ، زیرا در هیچ‌یک‌از دوطرف آن‌ادلّه برهانی وجودندارد و بدین‌جهت مسأله‌اینکه جهان‌ازلی‌است یاحادث ازمسائل جدلیّةالطرفین[1] بشمار می آید .

او با استناد به گفتهٔ ابن‌سینا انواع حدوث را معیّن و حریم نزاع و اختلاف را درمسأله حدوث عالم مشخّص می‌سازد و دراین‌باب چنین می‌آورد : آنچه راکه حکما آن‌را «ابداع» خوانند عبارتست از وجود بخشیدن به چیزی بعد از عدم[2] مطلق، زیرا

۱ـ «.... و بالجمله مایقع فیه شک وهو موضع شک، اما لیقاوم الحجج فیه ویکافیها و اما لفقدان الحجج فی الطرفین جمیعاً ، او بعدها عن الامر المشهور مثل حال‌العالم أهو ازلی ام‌لیس . کتاب‌الشفا از ابن‌سینا ، المنطق ، الجدل ، بتحقیق دکتر احمد فؤاد الاهوانی و مقدمه دکتر ابراهیم مذکور ، قاهره ۱۳۸۵ هـ. ۱۹۶۵ م. ص ۷۶ .

۲ـ میرسید شریف جرجانی در تعریف‌ابداع گوید: ایجادالشیء من‌لاشیء. التعریفات ذیل «الابداع».

معلوم به‌اعتبار ذات خود اقتضای عدم دارد و به اعتبار غیر خود یعنی علّت اقتضای وجود را می‌نماید و آنچه که به‌اعتبار ذات است مقدّم‌است بر آنچه که به‌اعتبار غیر است به‌تقدّم ذاتی[1] نه به‌تقدّم زمانی .

بنابراین تأخّر معلول از علّت به‌نحو تأخّر ذاتی است نه تأخّر زمانی . پس اگر حدوث اطلاق شود بر هر چیزی که وجود گرفته پس از اینکه معدوم بوده هر معلولی محدث است ولی اگر شرط محدث‌بودن این باشد که پیش‌از آن وقت و زمانی بوده‌باشد هرمعلولی محدث نیست بلکه آن معلول محدث‌است که مسبوق به‌زمان وحرکت وتغیّر باشد . وآن محدثی که مسبوق به‌زمان نباشد از دو حال بیرون نیست یا آنکه وجودش بعداز عدم مطلق است ویا بعد از عدم غیرمطلق ، آنکه بعد از عدم مطلق باشد به‌نحو بعدیّت ذاتی (= تأخّر ذاتی) حدوث ذاتی و افاضه دائمی براین نوع محدث « ابداع » نامیده می‌شود واین‌نوع محدث ازجهت‌استناد به‌افاضه فاعل فعلیّت‌وهستی نفس‌الامری ولی به‌اعتبار نفس جوهر ماهیّت بطلان و نیستی دارد ، وامّا محدثی که وجودش بعداز عدم غیرمطلق است یعنی عدم مقابل خاص در ماده نه به نحو بعدیّت ذاتی بلکه به نحو تأخّر انسلاخی انفکاکی غیرزمانی و غیرسیّال و نامتقدّر و نامتکمّم حدوث آن ازنوع حدوث دهری است وافاضه وجود بعد از عدم صریح نامتقدّر نزد حکماء «احداث» و «صنع» خوانده می‌شود و این عدم صریح با وجود بالفعل در ماده‌ای بحسب نفس‌الامر جمع نمی‌شود درحالی که درنوع‌اول یعنی‌عدم‌مطلق باوحود درنفس‌الامر منافاتی نداشت زیرا عدم مستند به‌جوهر ماهیّت و وجود مستند به افاضهٔ فاعل بود و اما حدوثی که مستلزم زمان است یک‌نوع بیش نیست وآن عبارتست ازاینکه وجود چیزی درزمانی

۱- العالم ممکن‌لذاته والممکن لذاته یستحق‌لذاته ان لایستحق الوجود، وصیرورته مستحقا للوجود انما یکون من غیره وما بالذات قبل ما بالغیر ، فاذاً عدمه قبل وجوده قبلیة بالذات. کتاب‌الاربعین از فخرالدین رازی ، فی اصول الدین ، حیدرآباد ۱۲۵۳ ﻫ. ق. ص ۸ .

مسبوق به‌عدم زمانی‌او در زمان‌قبل باشد و این‌نوع‌را حکما «تکوین» خوانند . بنابراین برای حصول در نفس‌الامر سه وعاء تصوّر پذیر است :

۱) وعاء وجود متقدّر سیّال که زمان‌است و متغیّرات کیانیّه به‌اعتبار تغیّرشان در این وعاء هستند .

۲) وعاء وجود صریحِ مسبوق به عدم صریح که دهر است و ثابتات به‌اعتبار ثبوتشان در این وعاء هستند .

۳) وعاء بحت وجود ثابت حق یعنی‌وجودی که سرمداست ومتقدّس ازعروض تغیّر و متعالی از سبق عدم علی‌الاطلاق است .

چنانکه دهر بلندتر و وسیع‌تر از زمان است سرمد برتر و پاکیزه‌تر و بزرگتراز دهراست و نیز می‌توان گفت که نسبت ثابت به‌ثابت سرمد و نسبت ثابت به متغیر دهر ونسبت متغیر به متغیر زمان‌است وزمان معلول‌دهر ودهرمعلول سرمداست . معقولات در تحت زمان قرار نمی‌گیرند بلکه عقل‌ومعقول هردو درحیّز دهر قراردارند[1] وبه‌همین مناسبت نفس وقتی از حیّز زمان به حیّز دهر انتقال می‌یابد رجوع به عالم عقلی می‌کند وهمهٔ چیزها را به‌عیان مشاهده می‌نماید . همچنانکه حدوث سه‌قسم‌است . ذاتی‌ودهری و زمانی‌قدم نیز به سه قسم تقسیم می‌شود :

۱) قدم ذاتی که عبارتست از اینکه فعلیّت و وجود مسبوق به لیسیّت و عدم نباشد .

۲) قدم دهری که ازآن تعبیر به « ازلیت سرمدیّه » می‌شود و آن عبارتست از اینکه وجود حاصل بالفعل مسبوق به‌عدم صریح در متن دهر نیست بلکه ازلی‌الحصول درحاق واقع است .

۱- المبدء الاول فوق الدهر و فوق الزمان وهو علتهما و العقل و النفس مع الدهر و فعلهما فی‌الدهر. عبداللطیف یوسف البغدادی ، فی مابعدالطبیعه ، منقول در ص ۲۴۵ الافلاطونیة المحدثة عند العرب باهتمام عبدالرحمن بدوی ، قاهره ۱۹۵۵ .

۳) قدم زمانی و آن عبارت از اینست که شیء زمانی متخصّص الوجود به زمانی نبوده وحصول آن در امتداد همهٔ زمان مستمر باشد و برای زمان وجودش آغاز زمانی نباشد .

اقسام حدوث که یادگردید هرچند برحسب اختلاف معانی مفهوماً متباین هستند ولی برحسب اجتماع در موضوعی واحد با هم در یک موضوع تحقّق می‌یابند چنانکه هرحادث زمانی دربردارندهٔ هر سه نوع حدوث است به این معنی که حادث ذاتی است از جهت آنکه وجود بالفعل آن بعداز عدم مطلق است در مرتبهٔ نفس الذات و حادث دهری هم هست از جهت آنکه حصول و وجود بالفعل آن مسبوق به عدم صریح در دهر است و حادث زمانی است ازجهت آنکه حصول وجود بالفعل آن اختصاص به زمانی دارد که پس از زمان عدم مستمر در امتداد زمان است . نحوهٔ تأخّر و بعدیّت دراولی ذاتی و در دومی دهری ودر سومی زمانی است . حدوث ذاتی همانست که در قرآن با عبارت «کُلُّ شیءٍ هالکٌ الّا وَجهَهُ» تعبیر شده و در برابر آن قدم ذاتی است که ملزوم قدم سرمدی است و از آن تعبیر به «ازلیت صریح سرمدی» می‌شود و در تحقّق متقدّس از قدم زمانی است و قدیم ذاتی واجب بالذات است که متعالی از عالم زمان و دهر است بنا بر این قدیم ذاتی موصوف به قدیم زمانی که متعلق به زمان و مکان است نمی‌گردد .

هر یک از حدوث ذاتی و دهری یک نوع بیش نیست ولی حدوث زمانی را انواعی است :

۱) تدریجی که عبارتست از حصول یک چیز مانند حرکت قطعیّه در امتداد زمان معیّنی برحسب انطباق برآن زمان و تقسیم شدنش برحسب تقسیم آن زمان .

۲) دفعی وآن عبارتست از حصول یک چیز نه در امتداد زمان بلکه در آن غیرمنقسم ازآنانی که درحدود و اطراف هستند .

۳) زمانی وآن عبارتست از حصول یک چیز در زمان معیّنی محدود میان ابتداء

وانها نه بروجه انطباق بر آن و انقسام برحسب انقسام آن مانند حرکت توسطیّه .

بنابراین حادث زمانی از زمانی دیگر تخلّف متکمّم سیّال وتأخّر زمانی متقدّر دارد اماآنکه متعالی اززمان ومکان‌است محیط به‌جمیع زمانها ومکانها و سرمدی‌الوجوب والوجود و متقدّم بالوجود بر همهٔ حادثها است . اوکه خود بوجودآورنده زمان و محل زمان و حامل زمان و سایر علل آن و پدیدآرنده جواهر قدسیّه و انوار حسیّه وانوار عقلیّه است مشمول زمان قرار نمی‌گیرد [1] بنابراین تخلّف و تأخّر حدوث عالم از ذات باری‌تعالی در متن اعیان برحسب حدوث دهری است .

میرداماد در تمهید مطالب فوق بیش از همه توجّه به ابن‌سینا و آثار او همچون الهیّات شفا و اشارات و نجات و تعلیقات [2] و عیون‌الحکمه داشته و پس‌ازاو به‌نصیرالدین طوسی و شرح اشارات و أجوبةالاسؤله القونویه و شرح رساله مسألةالعلم و نقدالمحصّل ارجاع می‌دهد ودرضمن اشاره به‌اقوال شیخ اشراق در مطارحات و تلویحات وصاحب محاکمات و ابوالبرکات‌بغدادی درالمعتبر و بهمنیار درالتحصیل و امام‌فخررازی درشرح عیون الحکمه می‌کند و به‌کتاب اثولوجیاکه آنرا به ارسطو نسبت می‌دهد [3] نیز استناد می‌جوید و سپس برای تفصیل بیشتر خواننده را به‌کتابهای خود مانند صراط المستقیم و افق‌المبین و ایماضات و تشریقات و معلّقات بر الهیات شفا ارجاع می‌دهد .

او به‌نقل ونقد آراء فیلسوفان یونانی درمورد حدوث عالم نیز می‌پردازد واز همهٔ

۱ـ العلة الاولی المطلقة هی فوق الزمان و فوق‌الدهر و هی علة الدهر. عبداللطیف یوسف البغدادی ، مآخذ پیشین ص ۲۴۸.

۲ـ تعلیقات یادداشتهائی است‌که بهمنیار بن مرزبان شاگرد ابن‌سینا ازطرف استاد خود برداشته‌است. تعلیقات ابن‌سینا باهتمام عبدالرحمن بدوی درسال ۱۹۷۳ درقاهره چاپ شده است.

۳ـ کتاب تساعات *ENNEADES* اثر پلوتن Plotinus باتغییروتوسعی درستن بصورت کتابی درآمده که بنام «اثولوجیاارسطاطالیس» خوانده شده. رجوع شودبه‌مقدمهٔ عبدالرحمن بدوی بر افلوطین عندالعرب ، قاهره ۱۹۵۵ ، ص ۲.

آنان بیشتر توجّه به‌افلاطون و ارسطو دارد و کوشش می‌کند همچون فارابی میان آراء این‌دوفیلسوف تلفیق دهد ودراین مورد سخن‌را چنین آغازمی‌کند : اما حکمت‌افلاطون الهی و شش فیلسوف سابق براو که حکیمان هفتگانهٔ اصلی بشمار می‌آیند وکسانی‌که دنبالهٔ آراء آنان راگرفتند معتقدندکه انسان‌کبیرکه عالم اکبر است با جمیع اجزائش از ابداعیات وکیانیات یعنی همه‌آنچه‌که درعالم‌خلق‌وامراست ازهیولانیّات وقدسیّات حادث و غیر سرمدی‌اند وخداوند باری‌تعالی مبدع و صانع آنهاست .

معلم مشائیان یونانی ارسطوگروهی از شریکان و یاران او مانند شیخ یونانی (= پلوتن Plotinus) وابرقس (Proclus) وثامسطیوس (Themistius) واسکندر افرودیسی (Alexandes of Aphrodisias) و فرفوریوس (Porphyry) و هم‌سلکان آنان معتقدندکه پاره‌ای از عالم اکبر مانند اشخاص مبدعات و طبایع انواع و اجناس مطلقاً قدیم‌الوجود و سرمدی‌الدوام هستند و خداوند باری تعالی صانع آنهاست ولی شخصیّات مکوّنات هیولانی‌که ذات و وجودشان مرهون امکان استعدادی است حادث‌اند و خداوند باری فعال صانع آنهاست . او سپس می‌گوید هرصاحب بصیرتی دراین شک ندارد‌که حریم نزاع حدوث‌ذاتی نیست زیرا حدوث ذاتی بادلیل و برهان برای همهٔ ممکنات ثابت‌شده وهمهٔ حکیمان برآن اتّفاق دارند و نمی‌توان نفی‌آن را به‌حکیمی همچون ارسطو واقران اوکه همه از خردمندان هستند نسبت داد ، و حدوث زمانی‌هم نمی‌تواند محل نزاع باشد زیرا زمان جزئی از عالم است‌که حدوث آن مورد بحث است و چگونه می‌توان حدوث زمانی را برای جهان بزرگ به‌فیلسوفانی همچون افلاطون نسبت داد . پس آنچه‌که از مذهب ارسطو مورد پذیرش عقل است اینست‌که خداوند بزرگ مقدّم بر بعض اجزاء عالم اکبر یعنی مبدعات‌است به‌نحو تقدّم‌ذاتی برحسب مرتبهٔ عقلی فقط نه‌تقدّم انفکاکی دروجود بحسب حاق واقع . بنابراین عالم از او متخلّف است در مرتبهٔ عقلی بحسب حدوث ذاتی‌آن نه درمتن اعیان خارجی از لحاظ ذهن واو مقدم است بر بعض اجزاء دیگر از عالم اکبر یعنی مکوّنات به‌نحو تقدّم ذاتی در مرتبهٔ عقلیه به‌جهت حدوث ذاتی

و تقدّم انفکاکی هردو درمتن واقع و حاق اعیان به‌جهت حدوث دهری از لحاظ اینکه عدم صریح مقدّم بر وجود آنها در دهر است .

حال که روشن گشت که محل نزاع حدوث ذاتی وحدوث‌زمانی، نیست نتیجه گرفته می‌شود که حدوث دهری حریم تنازع است وماگوئیم که هر حادث ذاتی حادث دهری نیزهست وحدوث ذاتی ودهری هرچند مختلف درمفهوم هستند ولی درتحقّق متلازم‌اند ولی حدوث زمانی اختصاص به‌متعلّقات امکان‌استعدادی یعنی هیولانیات دارد وفیض خداوند فعّال دردهریات «ابداع وصنع» ودرحوادث زمانی «احداث و تکوین» است.

میر داماد ازکتاب الجمع بین‌الرایین[1] فارابی نقل می‌کند که درآن کتاب ازموارد اختلاف آن دو حکیم مسألهٔ قدم و حدوث عالم یاد شده است وسپس از قول فارابی می‌گوید آنچه که موجب شده که این گمان مستنکر زشت بر ارسطو برده شود که معتقد به‌قدم عالم بوده است گفتهٔ خود اوست درکتاب طوبیقا[2] آنجاکه گفته : «گاهی اتفاق می‌افتدکه برای دوطرف مخالف یک قضیّه مقدّماتی آورده شود وبه‌هردوطرف مخالف استدلال صورت گیرد و مثال آن این قضیّه است که‌آیا عالم قدیم هست یاقدیم نیست» و این‌را ارسطو مثال آورده بنابراین نباید اعتقاد او بشمار آید .

درزمان ارسطو در بسیاری‌ازمسائل به‌همین‌روش قیاسهائی برای دوطرف مخالف یک قضیه آورده و برهانهائی اقامه می‌شده است همچنانکه می‌گفتند در بارهٔ لذت که آیا خیر است یا شر[3] و برای هرطرف آن به‌قیاسهای مشهوری استدلال می‌شد و علت

۱- ابن رشد درکتاب «فصل‌المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال» کوشیده که اختلاف میان قائلان به‌حدوث و قدم را از میان بردارد و نزاع را لفظی جلوه دهد.

۲- طوبیقا *Topica* (= کتاب الجدل) درقبسات بصورت «طونیقا» ضبط شده است.

۳- ابن‌سینا درکتاب الجدل مثالهای مختلفی می‌آورد بدین عبارت : « ولنسرد امثلة الاصناف الثلاثة فی موضع واحد، فنقول : اما مثال المسألة المنطقیة فقولنا : هل‌المتضادات یوجد حد بعضها فی بعض ؟ و اما مثال المسألة الخلقیة ، فقولنا : هل اللذة مؤثرة جمیلة

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

دیگر اینکه به‌او این گمان بسته آمد آن عبارتی بود که در کتاب السماء و العالم آورده بود که همه چیزها را آغازی زمانی نیست وازاین گمان بردند که او معتقد به‌قدم عالم است .

او سپس از قول شهرستانی در نهایة‌الاقدام فی علم الکلام نقل می کند که مذهب همهٔ اهل حق اینست که عالم محدث و مخلوق است وخداوند آنرا احداث و ابداع کرده بعد از آنکه نبوده است : «کانَ اللهُ وَلَمْ یَکُنْ مَعَهُ شَیءٌ» و بزرگان حکمت و قدمای فلاسفه همچون ثالس وانکساغورس وانکسمانس[1] ملطیان وفیثاغورس وانباذقلس و سقراط و افلاطون ازاهل آتن و یونان براین مطلب اتّفاق دارند وگروهی از پیشینیان و شاعران و ناسکان نیز بر همین عقیده بوده‌اند و سپس از قول همان شهرستانی در الملل والنحل نقل می کند که گفته قول به‌قدم عالم وازلیت حرکات پس از ارسطو پیداشد زیرا او بصراحت باگذشتگان مخالفت کرده وگفتار خود را براساس قیاسهائی قرار داده که خود آن‌را حجّت دانسته‌است[2] و شاگردان او همچون اسکندرافرودیسی وثامسطیوس و فرفوریوس نیز برطریقهٔ اوگام نهاده‌اند و برقلس که منتسب به‌افلاطون است دراین

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

ام لا ؟ واما مثال المسألة الطبعية ، فقولنا : هل العالم ازلی ام محدث ؟ و هل النفس تفسد ام تبقی ؟ الجدل ص ۸۳ . نظیر عبارتی است که درکتاب التجربة‌الطیبة جالینوس از قول صاحب تجارب در برابر قول صاحب قیاس گفته شده مبنی براینکه بر اساس قیاسهای متکافیء نمی‌توان دریافت که آیا عالم محدث است یا غیرمحدث و از این عبارت به غلط استنباط شده که جالینوس عقیده توقف را در موضوع آفرینش عالم برگزیده‌است برای‌تفصیل بیشتر رجوع شود به کتاب فیلسوف ری تألیف نگارنده فصل شکوك رازی بر جالینوس ، ص ۳۳۹ .

۱- ابن‌میمون می گوید : « اما انا فلاشك عندی فی ان تلك الاراء التی یذکرها ارسطو فی هذه المعانی اعنی قدم‌العالم و علة اختلاف و حرکات الافلاك و ترتیب العقول کل ذلك لابرهان علیه ولاتوهم ارسطو یوماً قط ان تلك الاقاویل برهان. دلالة‌الحائرین از انتشارات دانشکده الهیات دانشگاه آنکارا ، آنکارا ۱۹۷٤ ، ص ۳۱۹ .

۲- Anaximenes درکتاب انکسیمایس ضبط شده است .

مسأله کتابی ساخته و شبهات [1] این مسأله را یاد کرده است .

او در این باره اشاره به متکلّمان معتزله و اشاعره می‌کند و از آنان به عنوان : «المتکلفین لما لایعنیهم المسمّون بالمتکلّمین» یاد می‌کند و عقیدهٔ آنان را درمورد اینکه میان خداوند باری‌تعالی وآغاز عالم عدم موهوم ازلی سیال ممتد بوده است از تکاذیب و تلاعیب وهم ظلمانی و تصاویر و تخاییل قریحهٔ سوداوی می‌خواند .

و در پایان به‌بررسی گفته‌های ابن‌سینا در شفا و رسالهٔ او درقدم عالم و نجات و مبدأ ومعاد وتعلیقات می‌پردازد ومی‌گوید که‌اوهم معتقدبوده‌است براهینی که برنفی حدوث اقامه شده جدلی است به‌این معنی که مقدّمات آن مشهوریّات غیر برهانیّات و مسلمات غیر محقّقات است .

میرداماد درکتاب قبسات الفاظ و تعبیرات نادر و غریب را بسیار بکار برده و طـلّاب و دانشجویان همیشه از دشواری عبارات میر در آثارش شکایت داشته‌اند شاید به‌همین جهت بوده که در زمان حیاتش یکی‌از شاگردان برجستهٔ او یعنی سیداحمد علوی درصدد شرح وایضاح مشکلات قبسات برآمده‌است . سید احمدبن زین‌العابدین علوی عاملی از دانشمندانی است که تسلّط فراوانی به آثار شیخ‌الرئیس ابوعلی ابن سینا داشته و حواشی بر شفای شیخ نوشته است که قسمتی از آن را دانشمند ارجمند سیّد-جلال‌الدین آشتیانی درجلد دوم از «منتخباتی ازآثار حکمای‌الهی ایران ازعصر میرداماد

۱- برای‌آگاهی از شبهات برقلس رجوع‌شود به الملل‌والنحل شهرستانی ، به‌تصحیح احمد فهمی قاهره ۱۳۶۷ هـ. ق. ج ۲ ص ۴۲۹ و نهایة الاقدام فی علم الکلام شهرستانی به‌تصحیح آلفرد گیوم لندن ۱۹۳۴ ، ص ۴۱۵ ونیز به‌کتاب الافلاطونیة المحدثة عندالعرب باهتمام عبدالرحمن بدوی قاهره ۱۹۵۵ ، ص ۳۴ . ظاهراً برقلس معنی ازلی‌بودن را درباره «خدا» و «عالم» یکسان بکار نمی‌برده بلکه دربارهٔ خداوند وعاء ازلیت را «دهر» ودرمورد عالم «زمان» می‌دانسته است . رجوع شود به‌مقالة لابی‌الخیر الحسن بن سوار البغدادی فی ان دلیل یحیی النحوی علی حدث العالم اولی بالقبول من دلیل المتکلمین اصلا . مآخذ پیشین ص ۲۴۷ .

و میر فندرسکی تا زمان حاضر» (انستیتو ایران و فرانسه، پژوهشهای علمی در ایران ، تهران ۱۳۵٤ ﻫ . ش ۱۹۷۵م) با تعلیقات سودمندی منتشر ساخته‌اند . از آثار فارسی سیداحمد علوی کتاب لطائف غیبیّهٔ اوست که بوسیلهٔ سید جمال‌الدین میردامادی چاپ شده و ایشان که خود از خانوادهٔ میرداماد هستند شرح حال تفصیلی با اشاره به نام دانشمندانی که از آن خاندان بوده‌اند در آغاز کتاب آورده‌اند .

نسخه‌ای از حاشیهٔ علوی بر قبسات در کتابخانهٔ مجلس شورای ملّی بشماره ۳۰۸۹۳۵/٤۵۸۸ موجود است . مؤلّف در مقدمهٔ کتاب چنین می‌گوید :

«اما بعد فیقول اقل المفتاقین و اجوح المربوبین الی رحمة ربّه‌العزیز احمد بن زین‌العابدین العلوی : ان شاهق المعرفة اشمخ من ان یطیر الیه کلّ طائر ، و سرادق البصیرة احجب من ان یحوم حوله کل سائر ، سیّما ما فی شاهق کتاب القبسات العلی ، وهو کشجرة طیّبة اصلها ثابت و فرعها فی‌السّماء من تلویحات قدّوسیة الی مطالب رموز الحکمة العالیة و اشارات ملکوتیة الی مآرب کنوز الفلسفة المتعالیة ، یکاد زیتها یضیء ولولم تمسسه نار ، نور علی نور یهدی‌الله لنوره من یشاء .

ثمّ انی لما اقتبست انوار افانین العلوم بقضّها و قضیضها ، و امّهات قوانین اقمار الفنون بأسرها ، اصولها و فروعها ، من اضواء کوکب درّیّ توقد من شجرة مبارکة ، هوالحکیم العظیم و آیةالله الکریم ، باقر علوم‌الاولین والآخرین ـ اعلی‌الله درجته فی اعلی العلیّین و حشره مع اجداده المعصومین الاطیبین ـ و آنستُ ناراً من **قبسات** صحبته الملکیّة فی دهر طویل ، و اصطلیتُ من **جذوات** ملازمته البهیّة فی اوان المدارسة و غیره فی امد بعید و زمان مدید مع غایة اشفاقه القدسیّة التی لاتتناهی علیّ و نهایة الطافه الملکیّة التی لاتعدّ و لا تحصی الیّ . و لما رانی قد اختلستُ معارفه اللاهوتیة و عوارفه الملکوتیّة من **خلسة ملکوته** و **ایماضاته** و **تقویم ایمانه** و **تقدیساته** و **نبراس ضیائه** و **صراطه‌المستقیم** و **افقه المبین**[1] مع علمه بأنی قد احطت خبراً بما فی غیرها من **الاشارات** و **النجاة**

۱ـ کلماتی که با حروف سیاه آورده شده نام کتابهای میرداماد است و علوی بعنوان صنعت براعت استهلال ازآنها یاد کرده است .

و الشفا [1] من الخبایا علیٰ نمط سدید ، و علم انّی ممّن له قلب او القی السمع و هو شهید ، أمرنی مرّة بعد اخریٰ وکرّة بعد اولی ، بان اتصدّی لشرح هذا الکتاب المستطاب فی اوان حیاته ـ اسکنه‌الله اعلیٰ فرادیس جنانه ـ وکنتُ معتذراً عنه من حیث علائق الزمان و عوائق‌الدّهر الخوّان ، ثمّ رأیت انّ الاوان لایخلو عن طوارق‌الحدثان و بمقتضی حکمه یجب الاتیان فتصدیت له وهوکتاب کریم ، یتحیّر ممّا فیه من اشعّة شموسه و ومضات بروقه ابصار اولی الابصار ، و یهشّ علی اسراره المکونة و ینهش الی ابکاره المخزونة و یدهش الی لآلیه المنثورة عقول ذوی الافکار . ایّها الحکماء القدّیسون المتالّهون لعلیّ آتیکم بشهاب قبس لعلّکم تصطلون .

فیض روح‌القدس ار باز مدد فرماید

دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

و الحال حال الافتتاح و الانشراح والتوفیق من‌الله فالق الاصباح .

از سر آغاز کتاب آشکارمی‌شود که‌نویسنده تاچه‌اندازه به‌تعبیرات فلسفی‌وعرفانی تسلّط داشته ونیز احترام و تعظیم او نسبت به‌مقام والای علمی میرداماد درخور توجّه است . حاشیهٔ سید احمد علوی برقبسات در نسخه‌ای که ما از آن استفاده کردیم ۱۲۷ ورق دوصفحه‌ای است و این نسبت به‌حاشیهٔ آقاجانی که پس‌ازاین معرفی خواهد شد کوتاه‌تر ومختصرتر است .

از قبسات شرحی در دست است که آن را محمد بن علی‌رضا بن آقاجانی که از شاگردان صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) بوده نوشته و نسخه‌ای از آن به‌خطّ مؤلف دردست‌است که متعلق‌به‌پروفسور هانری کربن می‌باشد . این شرح را آقای سیدجلال‌ـ الدین آشتیانی درکتابی که پیش‌ازین یاد شد معرفی و فقراتی ازآن را نقل‌کرده و وعده طبع و نشرآن‌را نیز داده است .

۱ـ هرسه کتاب ازشیخ‌الرئیس ابوعلی سیناست که سورد تفحص و تصفح سید احمد علوی بوده است.

از شرح حال محمد بن علی‌رضا بن آقاجانی اطلاعی در دست نیست فقط شیخ محمود بروجردی که قبسات چاپ سنگی را آماده طبع ساخته در صفحه آخر یاد کرده که پس‌از زیارت امام مدفون به‌خاك طوس (= حضرت رضاعلیه‌السلام) ازراه‌گرگان بازگشته ودر استراباد به‌یکی از بزرگان اهل فضل وارد شده و نزداو شرحی ازقبسات دیده است که نوشتهٔ یکی‌از شاگردان ملاصدرا بوده است .

این شرح درسال ۱۰۷۱ نوشته شده و ماده تاریخ آن در پایان کتاب چنین‌آمده است :

زین درج بیان که مثقب طبعم سفت
گلهای مراد هوشمندان بشکفت
دل نغمه سرا گشت و سروش غیبی
شرح قبسات سال تاریخش گفت

برای اینکه خوانندگان از کیفیّت نگارش کتاب آگاهی‌یابند قسمتی که مربوط به‌تقسیم موجود به واجب وممکن و ممتنع است نقل می‌شود :

« ان الموجود اما ان یکون واجبا و هو مایمتنع عدمه لذاته فلیس وجوده متوقفاً علی شیء بل هوالموجود الذی متی فرض غیر موجود لزم منه محال فهو ضروری‌الوجود لکونه بسیط الحقیقة من جمیع الوجوه فذاته واجب الوجود من جمیع الجهات ، کما انّه واجب‌الوجود بالذات ، فلیست فیه جهة امکانیة حتی یکون من جهة واجب الوجود و من جهة ممکن‌الوجود ، ولا جهات امتناعیة والا لزم الترکیب المستدعی للامکان وذلك مستحیل بالبرهان ، فیتبیّن من هذا ان الواجب‌الوجود لایتأخر عن وجوده وجود منتظر بل کل ماهو ممکن له فهو واجب له ، فلاله ارادة منتظرة ، ولاله طبیعة منتظرة ، ولا صفة من الصفات التی لذاته منتظرة ، و ان الواجب الوجود هوالذی ینتزع الوجود من صرف نفس ذاته ، و یحکم علیه بانه موجود ، وهوالمعبّر عند المشائین بالوجود الحقیقی ، و عند الاشراقیّین بالنور الغنی و نورالانوار ، و عند الصوفیّة بغیب‌الغیوب والمرتبة الاحدیة .

او ممکناً وهو جایزالوجود والعدم بحسب نفس‌الذات والحقیقة فوجوده متوقف علی‌شیء و متی فرض غیر موجود او موجوداً لم یلزم منه محال فالممکن الوجود لاضرورة له بوجه ای لا فی وجوده و لا فی عدمه و هوالذی یفتقر العقل فی انتزاع الوجود عنه الی ملاحظة امر آخر وراء نفس ذاته ، ای امر کان مثل انضمام شیء الیه ، او انتسابه الیه ، او غیر ذلک من الامور الخارجة عن نفس ذاته فلا ضرورة فی وجوده ولا فی عدمه ، و یفتقر فی موجودیته و اتصافه بالوجود او صیرورته موجوداً الی مؤثّر یؤثّر فیه ای الی علّته ویکون عدمه من عدم علّته و من الظاهر ان الممتنع خارج عن المقسم وصفاً وفرضاً»[1]

درکتابخانهٔ مجلس شورای ملّی شرحی برقبسات بشمارهٔ ۱۳۶۹۸ وجود دارد که هرچند آغاز آن با آغاز شرح آقاجانی متفاوت است ولی پس‌از مقابله بنظر می‌آید که هردو یکی است .

۱ـ نقل از منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران ، جلددوم ، باهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی و مقدمهٔ هانری کربن ، ص ۲۹۳-۲۹۲ .

تصحیح متن کتاب

در تصحیح متن کتاب از نسخه‌های زیر استفاده شده است :

۱- نسخهٔ متعلق به مدرسهٔ عالی سپهسالار تهران بشمارهٔ /۱۲۷۴ - این نسخه ده سال پس از تألیف کتاب یعنی در سال ۱۰۴٤ نوشته‌شده وموشّح به‌حواشی و تصحیحات به‌خطّ مؤلّف است ودر پایان‌آن چنین آمده است :

«قد اتّفق الفراغ من کتابة هذا الکتاب المستطاب ، الذی لایأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه ، فضلاً من فیض الحکیم الحمید ، أواخر العشر الثانی من الشّهر التاسع من السنة الرّابعة للعشر الرابع من المائة الحادیة عشر من الهجرة علی یدالمفتقر الی‌الله‌العزیز الغالب ابن شاه منصور الیزدی عبدالمطلب ، یجوز عن سیأتهما بالنّبی و وصیّه علی بن ابی‌طالب ، تم» .

چون این نسخه اصل قرارداده شده با نشانهٔ خاصّی ممتاز نگردیده است .

۲- نسخهٔ متعلق به مجلس شورای ملی ، بشماره / ۸۸۳ ، از کتب خطّی سید محمّد صادق طباطبائی (شمارهٔ ثبت ۳۱۵۸۸/۳۸۳۲) این نسخه در مجموعه‌ایست مشتمل بر :

۱- قبسات ، ۲- رساله در معنی کلی و جزئی و ترکیب نوع ازجنس و فصل ، ۳- رساله درعلم واجب قبل‌الاشیاء ، ٤- رسالهٔ خلق‌الاعمال ، ۵- رساله در بدامسمّی به‌نبراس الضیاء . درصفحهٔ اول این نسخه چنین آمده‌است :

«قال بعض : و وجد بخطّ مولانا اسمعیل الخاجوئی انّه (ای‌السیّد الداماد) ینسب من قبل امّه الی الشیخ المحقّق الشیخ علی بن عبدالعالی . و قد اشتهر انه لم یأو باللیالی الی فراشه للاستراحة مدة اربعین سنة ، و لم یفت منه رحمه‌الله نوافله مدة تکلیفه . ذهب فی

آخر عمره الشّریف من اصفهان بمرافقة السلطان شاه صفیّ الی زیارة العتبات العالیات فمات هناك و دفن فی النجف الاشرف . و قال صاحب الحدائق : کان متعبّداً فی الغایة ، مکثاراً لتلاوة کتاب الله المجید بحیث ذکر لی بعض الثّقات انّه کان یقرأ کل لیلة خمسة عشر جزءاً من اجزاء القرآن ، وکان مقرّبا عند السلطان شاه عباس الصفویّ الماضی کثیراً ، و کذلك بعده عند خلیفته الشّاه صفی » .

للسیّد الدّاماد قدّس سرّه فی اول الجذوات:

عَینانِ عَینانِ لم یکتُبهُما قَلَمٌ
فِـی کلِّ عینٍ مِنَ العَینینِ عینان
نُونانِ نُونانِ لم یکتُبهُما رَقَمٌ
فِـی کلِّ نونٍ مِنَ النُّونَینِ نونان

قیل : العَینانِ عینُ الابداعِ و عینُ الاختراعِ . و القلمُ قلمُ العقلِ الفَعّالِ و فی عینِ الابداعِ عالَمُ العقلِ و عالم النّفسِ . و فی عینِ الاختراعِ عالَمُ الموادِّ و عالم الصُّوَرِ . و النُّونانِ نونُ التکوینِ و نونُ التدوینِ و فی نُون التکوینِ الامکان الذاتیّ والامکان الاستعدادی وفی نون التدوین أحکامُ الدّینِ و قوانین الشّرع المبینِ . کذا فی المقامع . وقد قیل فی وفات هذا السیّد الجلیل الزاهد الفاضل النحریر :

« عروس علم دین را مرده داماد »

توفّی سنة اربعین و الف فی النّجف الاشرف علی مشرفها آلاف السّلام ، قیل توفی سنة احدی و اربعین و الف .

در ضبط نسخه بدل‌ها این نسخه با نشانهٔ «ط» مشخّص گردیده است .

۳ـ نسخهٔ متعلّق به مجلس شورای ملی بشماره ۳۱۱۲/۶۲۶۰۱/. در ورق اول این کتاب چنین‌آمده : «خط حکیم شفائی اصفهانی مشهور دراین‌کتاب دیده می‌شود» . «این کتاب در عصر مصنّف تحریر شده است همچنین بعضی از حواشی آن» در ورق

دوم کتاب این عبارت آمده : «کتاب القبسات المحشّی بخط المرحوم المیر منصور الرّشتی» مطالب و اشعاری دیگر نیز در سه ورق اول دیده می‌شود .

در پایان این نسخه تاریخ کتابت نیامده و در ضبط نسخه بدل‌ها با نشانهٔ «م» مشخّص شده است .

٤ـ نسخهٔ متعلّق به استاد محترم آقای حاج شیخ عبدالله نورانی ، که در سال ١٠٣٥ نوشته شده و بر مؤلّف یعنی میرداماد قرائت گردیده است . در پایان این نسخه چنین آمده است :

« و فرغ عن تنمیقه اوان التشرّف بخدمة مصنّفه ـ ادام‌الله ظلال جلال افاداته السّنیّة العلیّة علی مفارق الطّالبین الی یوم‌الدین ـ و ایام التردّد عند خدمة عتبة جنابه و العکوف علی ملازمة بابه اصغر خدمه درجة و قرباً الیه ، و اکبرهم و اوفرهم اخلاصاً له ، و اعظمهم املاً و رجائاً منه ، محمّد بن جلال‌الدین محمّد یشتهر بمؤمن القاشانی عام /١٠٣٥ من شهور ذی‌الحجّة الحرام حامداً مصلّیاً مسلماً علی هاجرها تسلیماً کبیراً کثیراً » .

در صفحهٔ پیش از شروع چنین آمده است :

لحضرة المصنّف ـ ادامَ اللهُ ظلالَ جلالِهِ علیٰ مفارقِ السّالِکینَ الطّالِبینَ الیٰ یومِ الدّینِ ـ :

تسخیر ممالک معانی کردم	پیری ز خرد دام جوانی کردم
تا بوم و بر زمین عقل ازقبسات	رشک طبقات آسمانی کردم

وله ایضاً ـ حفظه‌الله عن المکروهات ـ :

دل مخزن حکمت الهی کردم	در عالم عقل پادشاهی کردم
اندر قبسات بحر تحقیق شدم	کشتی شک‌وشُبهه تباهی کردم

در ضبط نسخه بدل‌ها ازاین نسخه با نشانهٔ «ن» یاد شده است .

٥ـ نسخهٔ چاپ سنگی که تاکنون مورد استفاده بوده‌است ، از مزایای این‌نسخه

یکی آنکه در حاشیهٔ آن کتابهای دیگری از میرداماد آمده است بدین صورت :

۱ـ خلسة الملکوت .

۲ـ الایقاظات .

۳ـ التوفیق بین مذهب المعلم ارسطوطالیس و استاذه افلاطن الالهی فی القول بحدوث العالم .

٤ـ اثولوجیا للمعلّم ارسطو[۱] .

دیگر آنکه تعلیقات میرداماد و شمس‌الدین گیلانی و شاگرد او و میرزا ابوالحسن جلوه برقبسات آمده است .

این نسخه به همّت شیخ محمود بروجردی که ساکن طهران بوده است در سال ۱۳۱۵ هجری‌قمری طبع شده‌است واوخود درصفحهٔ آخرکتاب اشاره‌می‌کندکه حوادثی برای او رخ داده که کتاب به مباشرت دیگران چاپ شده واشتباهات واغلاطی در آن واردگردیده است : « فاحدثوا فی هامشه و حواشیه بل و فی متنه اغلاطاً من التحریف یلتفت الیها الناظر البصیر و یکشف عنها الناقد الخبیر » .

در ضبط نسخه بدل‌ها از این نسخه بانشانهٔ «چ» یاد شده است .

۱ـ پیش ازاین یاد شدکه اثولوجیا از افلوطین (= پلوتن) است و آن را اشتباهاً به ارسطو نسبت داده‌اند.

۱

شرح حال میرداماد بنقل اسکندربیك منشی در تاریخ عالم‌آرای عباسی

«میر محمدباقر داماد . حضرت میرخلف صدق مرحوم‌سیدمحمدداماداسترابادی است . ودخترزادهٔ مجتهد مرحوم مبرور شیخ علی عبدالعالی . پدرش بدین جهت به‌داماد اشتهار داشت . به حدّت فهم و جودت طبع اتّصاف دارد ، و در صغر سنّ در مشهد مقدّس معلّی واقع شده ، ودرخدمت مدرّسان وافاضل سرکار فیض‌آثار اکتساب علم نموده ، در اندك زمانی ترقّی عظیم کرد . در زمان نوّاب اسکندرشان به اردوی معلّی آمده ، به‌صحبت علما و افاضل درگاه معلّی مشرف گشته . مدّتی با امیرفخرالدّین سماك استرابادی و سایر دانشمندان مباحثات نموده ، درعلوم معقول‌ومنقول سرآمد روزگار خودگشت . والیوم پرتو اشراقات انوار فضائل وکمالاتش برساحت آمال طالبهٔ علوم درخشان ، و لمعات کوکب طبع آفتاب مثالش بر عالمیان تابان است .

واز تاریخ ارتحال حضرت شاه جنّت مکان الی‌الآن که مطابق خمس و عشرین و الف هجری‌است لحظه‌ای ازمطالعه ومباحثه خالی‌نبوده ولمحه‌ای اوقات شریفش به‌بطالت نگذشته ، و الحقّ جامع‌کمالات صوری و معنوی است ، وکاشف دقایق انفسی وآفاقی ودر اکثر علوم حکمیّات وفنون غریبهٔ ریاضی وفقه وتفسیر وحدیث درجهٔ علیایافته ، رتبهٔ عالی و اجتهاد دارد ، و فقهای عصر فتاوای شرعیّه را به‌تصحیح آن‌جناب معتبر می‌شمارند .

و در اکثرعلوم تصانیف دارد، و آنچه تا این‌غایت از تصانیفش معلوم این‌ذرّهٔ بیمقدارگشته : کتاب صراط المستقیم و افق المبین که مملو از لئالی ثمین حکمت و نکات دقیق کلام است . وکتاب رواشح سماویّه در شرح احادیث امامیّه ، شرح کتاب کافی کلینی ، و تفسیر قرآن موسوم به سدرة المنتهی ، و رسالهٔ خلق الاعمال که به ایقاضات موسوم گردیده ، وکتاب خلسهٔ ملکوتیّه ، و عیون المسائل و ایماضات ، وضوابطالرّضاع و سبع الشّداد و حاشیهٔ شرح مختصرالاصول ، و قبسات حق‌ّالیقین فی حدوث العالم ، وکتاب تقدیسات در رفع شبههٔ ابن‌کمونه . و شرح صحیفهٔ کامله ، وچند رساله وکتاب دیگر از مصنّفات جناب میر کسوت ظهور پوشیده . امیدکه آنچه اتمام نیافته باشد به‌اتمام آن موفّق گشته ، مکنونات خاطر شریفش به‌جلوه‌گاه ظهور آید .

حافظهٔ جناب میر بمرتبه‌ایست که از اوّل حال در مبادی نشوونما هرنقد عیاری که بخازن طبیعت سپرده در حفظ آن شرط امانت بجای آورده . فلسی از آن ازخازن طبیعت وقّاد فلسفهٔ دوران فوت نشده ، در طاعت و تقوی و عبادت درجهٔ عالی و رتبهٔ بس متعالی دارد ، خلاصهٔ اوقاتش صرف مطالعه و مباحثه و عبادت الهیّه شده و می‌شود .

وگاهی به‌نظم اشعار ملتفت شده ، اگرچه دون مرتبهٔ عالی اوست ، امّامضمون این مقال راکه از زبدةالعارفین ، سخنور نامی ، شیخ نظامی علیه‌الرحمه مشهوراست . نظم:

پیش و پسی بست صف کبریا		پس شعرا آمد و پیش انبیا

منظور داشته ، زبان صدق بیان بدان‌گشوده ، «اشراق» تخلّص می‌نماید . و در غزل و قصیده و مثنویات بتخصیص مثنوی که در مخزن‌الاسرار شیخ‌نظامی در سبک لئالی بحر معانی درآورده ، داد سخن‌پردازی داده است ، از منظومات میر این رباعی که در نعت حضرت خاتم‌الانبیاء صلی‌الله علیه و آله در رشتهٔ بلاغت انتظام داده ، تیمّناً و تبرکاً در این صحیفه ثبت افتاد . رباعی :

ای ختم رسل دو کون پیرایهٔ تست

افلاك یکی منبر نه پایهٔ تست

گر شخص ترا سایه نیفتد چه عجب

تو نوری و آفتاب خود سایهٔ تست

الیوم در دارالسلطنهٔ اصفهان است ، امید وجود شریفش سالها زینت افزای گلشن روزگار بوده ، طلبهٔ علوم از پرتو اشراقات خاطر خورشید مثالش مستفیض گردند .

۲

شرح حال میرداماد بنقل تقی‌الدین حسینی کاشانی
در تذکرهٔ خلاصة الاشعار

میر برهان‌الدّین محمّد باقر اشراق ، مدّ الله تعالی ظلال سیادته و فضیلته إلی یوم القیام ، از متوطنین دارالسّلطنهٔ صفاهان است ، پسر سیّد السّادات امیر شمس‌الدّین محمدالاسترابادی‌الشّهیر به‌داماد است . وانتساب شریف آنجناب ازجانب دیگر بحضرت شیخ المحقّقین ، و قدوة المدقّقین ، و فخرالمجتهدین ، و خلاصةالعلماء المتبحّرین، وزین الفقهاء فی العالمین علی بن عبدالعالی ، روّح‌الله روحه و نوّر مرقده ، می‌رسد ، که علوّ شأنش در میان مجتهدین امامیّه ، کالشّمس فی وسط السّماء هویداست . لاجرم حاجت به‌آن نیست که قلم دو زبان در تعریف آن مقتدای عالمیان شروع نماید ، و بأنامل سعی واجتهاد أبواب مناقب و مفاخرآن ملاذ مجتهدین برگشاید .

امّا سیادت وفضیلت‌پناه مشارالیه در تزکیهٔ نفس‌نفیس و تصفیهٔ باطن شریف و سیَر رضیّه و شیَم مرضیّه عدیل ونظیر ندارد ، واز سایر سادات عظام زمان‌خود بلکه از اکثر علما و فضلای عصر ، بجودت طبع وحدّت ذهن و طلاقت لسان و لطافت بیان امتیاز تمام دارد . واز زمان طفولیّت تاحال همواره تخم مهرومحبّت در فضای ضمیر صغیروکبیر می‌کارد ، واهالی وافاضل نسبت به‌آن سرورذریّهٔ خیرالمرسلین التفات‌بسیار داشتند و دارند .

سالها در مشهد مقدّسه رضویّه علی‌ساکنهاالسّلام ساکن‌بود وبطلب علوم مشغولی

می‌نمود، واکثر متداولات معقول و منقول را مطالعه فرمود ، ودراندك زمانی درمیدان تحقیق‌مسائل‌شفا واشارات ، و توضیح اشکال رسائل‌ریاضیّات وحکمیّات قصب‌السّبق از اقران درربود ، و با وجود صغرسن مهارتش در فنون علوم بجائی رسیدکه در اکثر مطالب عالیهٔ حکمیّات و ریاضیّات رسائل وحواشی تصنیف نمود .

و بعدازآن از مشهد مقدّسه سفرکرده خود را بدارالسّلطنهٔ قزوین رسانید ، و مدّتی نیز در اردوی معـلّا به‌درس اشتغال نمود ، نقوش دقایق طبع نقّاد وذهن وقّاد خودرا بر صحایف ضمایر علما و فضلا ظاهرگردانید .

ودرشهور سنهٔ ثمان و ثمانین و تسعمائة از دارالسّلطنهٔ قزوین بقصدزیارت مشهد مقدّسهٔ رضویّه به‌دارالمؤمنین کاشان خرامید ، و روزی چند درین‌جانب ساکن‌گردید و درآن اوقات فقیر حقیر بملازمت آن قبلهٔ ارباب دانش و بینش رسیده ، آن مقدار صفات حمیده و نعوت پسندیده ، چه علمی و چه عملی ، از او مشاهده شدکه زبان قلم از شرح شمّه‌ای ازآن قاصر است .

و أیضاً درآن زمان میان ابن‌کمینه وآن والی‌کشور فضل و احسان چنان موافقتی و آشنایی پدیدگشت ، که ریاض انس و حدایق مودّتی که پژمرده‌گردیده بود، دردو سه نوبت صحبت صفتِ خضرت و نضارت پیداکرد . و بمجالست و مجاورت‌آن قطب فلك معانی دل و جان را چنان الفتی و مؤانستی حاصل‌گردیدکه این بنده شرح‌نبذه‌ای ازآن بوسیلت تلفیق الفاظ و ترکیب‌کلمات از جملهٔ محالات می‌داند ، لاجرم دعای آن ذات را برتوضیح‌آن صفات راجح دانسته به‌این نظم اکتفا می‌نماید .	شعر :

غبار غم به تو ای سرو نوجهان مرساد
بهار عمر ترا آفت خـزان مرساد
بنفشهٔ خط سبزت مباد پژمرده
به لاله زار رخت رنگ زعفران مرساد

امّا با وجودکمال در هر وادی از فنون فضائل میلش به‌شاعری بیشتر بود ، و

اکثر اوقات اشعار آبدار بر لوح اعتبار نقش می‌نمود، و بطریق مشایخ کبار بگفتن رباعیات توجّه و میل می‌فرمود، و در آن چند روز که در کاشان تشریف داشتند، از بحر طبع گوهرخیز، جوهری چند به‌ساحل ظهور رسانید که دست تصوّر هیچ غوّاصی به‌گرد آن نمی‌تواند رسید، واین رباعی از آن جمله است. رباعیّه:

ای عشق مگر مایهٔ بود آمده‌ای　　کز سر تا پا تمام سود آمده‌ای
نقصان‌تو از چشم بد کس مرساد　　کارایش دکّان وجود آمده‌ای

امّا در این اوقات که این کمینه از جمع و تألیف این خلاصه فی‌الجمله فارغ شده بود، اعنی شهور سنهٔ ثلث وتسعین و تسعمائه، سیادت‌پناه مشارالیه بار دیگر بدارالمؤمنین کاشان تشریف شریف ارزانی فرموده، و در وادی شاعری چندان ترقّی ازو مفهوم گشت، خصوصاً در فنّ قصیده وطرز مثنوی که زیاده بر آن نتوان بود.

والحقّ بی‌شائبهٔ اغراق ومبالغه می‌توان گفت که تاصیت سخن‌سرایان بلادخراسان فرو نشسته، چون او بلیغی ازآن طرف برنخاسته، و تا بُستان فضل در بلاد فارس و عراقین سرسبزشده چون‌اوبلبلی به‌هزاردستان ترنّم‌نیامده. منظومات قصاید پرجزالتش بر مقتضای اذهان درّاك نوای عشّاق آفاق شده، و استعارات مثنویات با سلاستش براقتضای افهام راست، غذای پرده سرایان حجاز و عراق‌آمده. مثنوی مخزن‌الاسرار شیخ‌نظامی‌را تتبّع نموده، و به‌آن طرز أبیات تازه ومعانی بی‌اندازه درسلک نظم ترتیب داده، مقالات توحیدش در غایت تازگیست، و مناجات و نعتش در نهایت نازکی، مجازاتش به‌حقیقت بس دلبر است، و معانیش بدرستی و بلندی معجزنما، حروفش مظهر معانی بکر، معانیش مبیّن غرائب فکر باجماع مستعدان و اهل‌اعتبار اورا برکمال سخنوری و نکته‌وری بحذافیر ها قدرتی اتمست و این شیوه برجنابش شایسته و مسلّم.

۳

شرح حال میرداماد بنقل اشکوری در محبوب القلوب

السیّد السَّنَد المُحقّق فی المَعقول والمُحقِق فی المَنقول سَمِی خامِس اَجدادِه المعصومین أمیر مُحمَّد باقِر الدّاماد

لا زالَ سَعیُهُ فی کَشْفِ مَعْضلاتِ المَسائلِ مَشْکُوراً وَ اسْمُهُ فی صَدْرِ جَریدَةِ اَهْلِ الفَضْلِ مَسْطُوراً.

علم عرُوس همه اُستاد شُد فطرت او بود که داماد شُد

وَ وَجْهُ اِشْتِهارِه بِالدّامادِ اَنَّ والِدَهُ سَیّد محمّدالاِسترابادی رَحِمَهُ الله لَمّا تَزَوَّج بنتَ الشَّیخ المُحقِّق المدَقّق الشَّیخ عَلی طابَ ثَراهُ اِشْتَهَر بالدّامادِ ثُمَّ لَمّا تَولّد مِن بِنتِه السَّیِّدُ السَّنَدُ اِشْتَهَر کَمااشتَهَر والِدُهُ بِالدّاماد. کانَ شَکَرَاللهُ سَعیَهُ وَ رَفَعَ دَرَجتَهُ یُصَرِّحُ النَجابَةُ بِذِکْرِه و یَخْطِبُ المَعارِفُ بِشُکره و لَم یَزَل یُطالِعُ کُتُب الاَوائِلَ مُتَفهِّماً، وَ یَلْقَی الشُّیُوخَ مُتَعلِماً حتّیٰ یَفُوقَ فی اَقصَرِ مُدَّةٍ فی کُلٍّ مِنْ فُنونِ العِلْمَ علیٰ کُلِّ اَوحَدیٍ اَخَصَّ وَ صارَ فی کُلِّ مَآثِرِه کَالواسِطَةِ فِی النَّصِّ.

عقلیش از قیاس عقل بِرون نقلیش از اساس نقل فُزون

یُخبر عَن مَعْضلاتِ المَسائِل فَیُصیبُ، وَ یَضْرِبُ فی کُلِّ ما یَنْتَحِلهُ مِنَ التَّعالیم بِاَوفیٰ نَصیب تَوَحّدَ بِابْداعِ دَقائِقِ العُلُومِ وَ العِرفانِ، وَ تَفَرّدَ بفَرائِدِ اَبکارٍ لَمْ یُکْشف قِناعُ الاِجمالِ عَنْ جَمالِ حَقائقِها اِلیَ الآن.

فَلَقَد صَدَّقَ مَا انشَدَ بَعْضُ الشُّعَراءِ فی شأنه :

بتخمیرش یدالله چون فرو شد   نم فیض آنچه بُد درکار او شُد

مُصَنَّفاته اللَّطیفَة وَ مُؤَلَّفاته البَدیعَة ، کالتَّقویم القَویم لِلایمان عِنْد اَهْلِ الاِسْلامِ ، وَ کَالرَّواشِحِ السَّماویّة الکافی لِاِفاضَةِ المُسْتَفیدینَ عَنْ اِسْتِکشاف اَحادیثِ اَئِمَّتِنا عَلَیهِمُ السَّلامُ ، وَ کَالصِّراطِ المُسْتَقیمِ الثّابِتِ لِتُثَبِّتَ اَقْدامِ اَقسامِ حُکَماءِ الاَیّامِ ، وَ کَالاُفُقِ المُبینِ لاِسْتِبْصارِ بَصائرِ عُلَماءِ الانامِ عَلَی الدَّوام . وَ کَالقَبَساتِ المُشتَعِلاتِ فی ظُلْمَةِ حَیرَةِ اَرْبابِ الفِکْرَةِ لاِقْتِباسِ جَواهِرِ التَّحقیقاتِ مِنْ مَعادِنِ الکَلامِ ، وَ کَالجَذَواتِ النَیِّراتِ فی طُورِ التَّدقیق والتَّحقیقِ لِذَوِی الاَفهامِ . فَمَنِ اخْتَلَجَ فی خاطِرِهِ الخَطیر هٰذَا المُدَّعٰا فَلْیَخلَعْ نَعْلَیِ الهَوَسِ وَ الْهَوی حَتّیٰ یَصِلَ بالوادِ المُقَدَّسِ طُویً . فَلِلّٰهِ دَرُّهُ لاِسْتِخْراجِ مَسائِلَ عویصَةٍ شَرعِیَّةٍ فی ضَوابِطِ رِضاعِهِ الَّتی هِیَ کَاُمِّ الکِتابِ لِلاَصحاب ، فَارْتَضَعَ لِبانَ العِلْمِ مِن ثَدْیِ مَسائِلِها فحُولُ اُولِی الاَلباب ، فَبَلَغُوا مِنْ صِغَرِ الشُّکوکِ وَ الاوهامِ بِبُلُوغِ الاِطمینانِ وَ الافهامِ فی کُلِّ الاَبوابِ .

قالَ قُدِّسَ سِرُّهُ فی خِتامِ الکِتابِ : اَلَیسَ مِنَ المُنصَرِحِ المُسْتَبینِ لَدیَ المُتَبَصِّر اَنَّ الانسانَ الَّذی هُوَ نُسخَةُ نظامِ الکُلِّ وَ فَذلَکَةُ طَبَقاتِ العَوالِمِ مِنْ سِنْخَینِ بحَسَبِ العالَمینَ سنخ بِحَسَبِ عالَمِ الطَّبیعةِ وَهُوَ هَیکَلُهُ الجَسَدانی اَو بدَنُه الهَیُولانِیُّ ، وَ سِنخٌ بِحَسَبِ عالَمِ القُدْسِ وَ هو جوهَرُهُ العاقِلُ الَّذی هُوَ نَفْسُهُ النّاطِقَةُ المجرَّدَةُ وَ لَهُ مِنْ جَنبَتَیِ النُّسْخَتَینِ وِلادَةٌ فِی العالَمینَ وَبِحَسَبِ الوِلادَتَینَ رِضاعٌ وَ اِرتِضاعٌ عَلیٰ سَبیلَینِ مُختَلِفَینِ حِسّیٌّ وَ عَقلیٌّ ، وَ ثَدیا ارتِضاعِهِ العَقلِیِّ فی وِلادَتِهِ الحَقیقیَّة قُوَّتاهُ النَّظَرِیَّةُ وَ العَمَلِیَّةُ اللَّتان هُمَا العاقِلَةَ لِلجَنْبَةِ الحَقَّةِ الَّتی هِیَ المبدأ القیّوم الدّیموم و العاملة للجنبة الَّتی هِیَ جَنْبَةُ الهَیکَلِ الداثِرِ الْهالِکِ وَ لَبَنُ ثَدْیِ-

القُوَّتَینِ نُور العِلْمِ و بَهجة الحِکْمَةِ . و کَمَا الرِّضاعُ الجَسَدانیّ لُحْمَةٌ کلحمَةِ النَّسَبِ الجِسمانیّ ، وَ مُثْمِرٌ لِحُکْمِ الوِلادَةِ الهَیُولانیَّةِ فکَذلِکَ الرِّضاعُ الرّوحانیّ لُحْمَةٌ کَلُحْمَةِ النَّسَبِ العَقلانیّ بِالاِضافَةِ اِلیٰ اِضْمامَةِ جَواهِرِ عالَمِ التَّسبیحِ و التَمجیدِ ، و مُثمِرٌ لِلاِتِّصالِ بِالاَنوارِ العَقلیَّةِ القُدسیَّةِ ، اَعنی رُوقَةِ مَلائکَةِ اللهِ المُقَرَّبین ، وَ زُمرَةِ عِبادِهِ القِدّیسین ، وَلا سِیِّما رُوحُ القُدُسِ الّذی یَهَبُ الصُّوَرَ بِاِذْنِ رَبِّهِ الوَهّابِ عَلیٰ ما قَدْ قالَ جَلَّ سُلطانُهُ فی تنزیلِهِ الکَریمِ وَ قُرآنِهِ الحَکیمِ : « اِنّما اَنَا رَسُولُ رَبِّکَ لِاَهَبَ لَکَ غُلاماً زَکِیّاً » وَ کَما اَنَّ اَقَلَّ النِّصابِ المُعْتَبَرِ بُلوغُهُ فِی الرِّضاعِ الجسمانیِّ عَشْرُ رَضاعاتٍ تامّاتٍ فَکَذلِکَ الرِّضاعُ العَقلانیِّ یُعتَبر لا مُحالَةَ فی بُلوغِ الاوَّلِ حَدّاً لاِستِتمام تَعَرُّف مَعارِف المَراتِبِ العَشرِ فی سِلسِلَتَیِ البَدوِ وَ العَودِ وَهُما نِصفا قُطرِ نظامِ الوُجُودِ وَ المُحیطُ هُوَ اللهُ سُبحانَهُ وَ اللهُ بِکُلِّ شَیءٍ مُحیطٌ . وَ کَیفیَّةُ الاِنتِهاءِ اِلیٰ جَنابِه وَ المَصیرُ اِلَیهِ وَ الفَناءُ فیهِ وَ البَقاءُ بِهِ تعالیٰ شأنُه و تَعاظَمَ سُلطانُه فِی المَبدَاِ وَ المَعادِ و لا یُعَدُّ الاِنْسان مِنَ الحکَماءِ ما لَم یَحصل لَهُ مَلَکَة خَلعِ البَدَنِ الظُّلمانیِّ ، وَ العُرُوجِ اِلی العالَمِ النُّورانیِّ ، حَتّیٰ یَصیرَ البَدَنُ بِالنِّسبَةِ اِلَیهِ کقَمیصٍ یَلبَسُه تارَةً و یَخلعهُ اُخریٰ ». انتَهی کَلامُهُ رَفَعَ اللهُ مَقامَهُ . اَقُول رُوحُ القُدُسِ مِنْ اضافَةِ المَوصوفِ اِلَی الصِّفَةِ اَی الرُّوحُ المُقَدَّسَة .

پوشیده نماند که مشهور نزد حکمای اسلام آنست که روح‌القُدُس که جبرئیل علیه‌السّلم باشد از جملهٔ انوار عقول فعّاله که اقرب و اشرف طبقات ملائکه مقرّبین ایشانند عقل فعّال است اعنی عقل قاهر فلک کلّی قمر . و بعضی از اسلامیّین حکما گویند جبرئیل سلام‌الله علیه عقل قاهر فلک کلّی شمس است چه عقل فعّال تدبیر هرچه در تحت اوست از عالم کون و فساد می کند و ما می‌یابیم که فلک شمس به نفس خود ومدد دیگر افلاک عالم را گرم می‌نماید و نبات را نما می‌دهد و موالید را می‌پروراند و ارکان را

بعضی به‌بعضی ممازجت می‌دهد تا از آن امزجه حاصل آید و ارواح بدان تعلّق گیرد و آنچه در متون بعضی احادیث شریفه واقع است که مکان جبرئیل آسمان چهارم است مؤیّد این قول است والله سبحانه اعلم.

وَ قالَ قَدَّسَ اللهُ سِرَّهُ: اِنّی ذاتَ یَومٍ مِنْ اَیّامِ شَهْرِنا هٰذا وَ قَدکانَ یَومَ الجُمعَةِ شَهْرِ رَسُولِ اللهَ صَلّی الله عَلَیْه وَ آلِه شَعْبانِ المُعَظَّمِ لِعامِ ثَلٰث وَ عِشْرینَ وَ اَلف مِنْ الهِجرةِ المُقدّسَة. کُنْتُ فی بَعضِ خَلَواتی اَذکر رَبّی فی تَضاعیفِ اَذکاری وَ اَورادی بِاسمِهِ الغَنیِّ «یامُغنی» مَشدُوهاً بِذلِکَ عَن کُلِ شَیء اِلا عَنِ التَوغّل فی حریمِ سِرِّه، وَ الأمِحاء فی شُعاعِ نُوره، فَکَانَ خاطِفَةً قُدسِیَّةً قَد ابتَدرَتْ اِلَیَّ فاجتَذبَتْنی مِنَ الوَکْرِ الجَسَدانِیِّ، فَفَلَلْتُ حَلَقَ شَبَکَةِ الحِسِّ، وَ حَلَلْتُ عُقَدَ حِبالَةِ الطَّبیعَةِ، وَ اَخذتُ اَطیرُ بِجَناحِ الرُّوعِ فی جَوِّ مَلَکُوتِ الحَقیقَةِ، فَکَانّی قَدْ خَلَعتُ بَدَنی، وَ رَفَضْتُ عَدَنی وَ مَقَوتُ خلَدی، وَ نَضَوتُ جسدی وَ طَوَیتُ اِقلیمَ الزَّمانِ وَ صِرْتُ اِلی عالِمَ الدَّهْرِ، فَاِذاً فی مِصْرِ الوُجُودِ بِجَماجِمِ اُمَمِ النِّظامِ الجُمليِّ مِنَ الابداعیّاتِ وَ التّکوینیّات وَ الالٰهیّاتِ وَ الطّبیعیّاتِ وَ القُدسِیّاتِ وَ الهَیُولانیّاتِ وَ الدَّهْرِیّاتِ وَ الزَّمَنیّاتِ وَ اَقوام الکُفْرِ وَ الایمانِ وَ اَرهاط الجاهلیَّة وَ الاسلام مِنَ الدّارجینِ وَ الدّارِجاتِ وَ الغابِرین وَ الغابِراتِ وَ السّابِقین وَ السّابِقاتِ وَ العاقِبین وَ العاقِباتِ فِی الازال وَ الاباد، وَ بِالجُملَةِ آحادُ مَجامِعِ الاِمکانِ وَ ذَرّاتُ عَوالِمِ الاِمکانِ بِقَضّها وَ قَضیضها وَ صَغیرها وَ کبیرها ثابِتاتُها وَ بایِداتُها حالیاتُها و آتیاتُها، وَ اِذاً اَلجَمیعُ زُفَةً زُفَةً وَ زُمْرَةً زُمْرَةً بِحَشَدِهِم قاطِبَةً مَعاً مُوَلّونَ وُجُوهَ مَهیّاتِهِم شَطرَبابِ کبریائه سُبْحانَه، شاخِصُونَ بِاَبْصارِ انیّاتِهِم تِلْقاءَ جَنابِه جَلَّ سُلطانُه مِنْ حَیثُ هُمْ لایَعلَمُونَ وَ هُمْ جَمیعاً بِاَلسِنَةِ فَقرِ ذَواتِهِمْ الفافِرَةِ وَ اَلسُنِ فاقة هُوِیّاتِهِم الهالِکَةِ فی ضَجیجِ الضَّراعَةِ وَ صُراخ

الابتهال ذاکرُوهُ وَ داعوهُ وَ مُستَصرِخوهُ وَ مُنادُوهُ بـ«یاغَنی یا مُغنی» مِنْ حَیثُ لایَشعُرُونَ ، فَطَفِقتُ فی تینکَ الضَجَّةَ العقلیّةَ وَ الصَّرخَةِ الغَیبیَّة وَ خَرَّ مَغشِیًّا عَلَیّ ، وَکِدتُ مِنْ شِدَّةِ الوَلَهِ وَ الدَّهشِ اَنسی جَوهَرَ ذاتی العاقِلَة، وَ اَغیبُ عَنْ بَصَرِ نَفسیِ المجرَّدَةِ وَ اُهاجِرُ ساهِرَةَ اَرْضِ الکَونِ وَ اَخرُجُ عَنْ صُقعِ قُطرِ الوُجُود رَأساً اِذْ قَد وَدَعَتنی تِلکَ الخَلسَةَ شَیِّقاًحَنُوناً اِلیها وَ خلّفتنی تلکَالخَطفَةُ الخاطِفَةُ تائقاً لَهوفاً علیها،فَرَجَعتُ اِلیٰ اَرضِ التَّبارِ وَ کَورَةِ البَوارِ وَ بُقْعَةِ الزُّورِ وَ قَریة الغُرور تارَةً اُخریٰ» .

اَقُولُ ما انتَسَبَ السَّیدُ السَّنَدُ العابِدُ وَالحَکیمُ المُتَشَرِّعُ السّاجِدُ و العالِمُ العارِفُ بِالمَبْداءِ وَ المَعادِ بِالبَرهانِ القَویمِ المُستقیمِ بِنَفْسِهِ القُدسیَّةِ مَعَ اِرْتِباطِهِ الصُّوَریّةَ وَ المَعنَویّةِ بِتَراجِمَةِ الوَحیِ وَ خَزَنَة تَنزیل الکَریم عَلَیهِم شَرائِفُ التَّسلیم اَولیٰ وَ اَنسَبُ بِالقَبُولِ وَ اَلیقُ وَ اَحَریٰ بِالتَّصدیقِ وَ التَّسلیمِ ممّا انْتَسَبَ سَیِّدُ الحُکَماءِ اَرَسطاطالیس اَیضاً مِن هٰذا القَبیلِ بِنَفْسِهِ السَّلیمکما سَبَقَ حِکایَتُه بِالتَّرقیم. فَاستِبْعادُ الوُقُوع فی‌شانه کالاستِنکار فی صُدُورِ هٰذِهِ الاُمُورِ عَنْ بَعْضِ اَهالِی الحالِ فی الاَزمانِ وَ الدُّهُور ، وَ هٰذا یَنْشأ مِنْ عَدَمِ الوُقُوفِ عَنْ مَقامات اَهْلِ التَّجریدِ وَ لَیْسَ هٰذِه الحالَةُ وَقْفاً عَلیٰ قَومٍ دُون آخَرین فَاِنَّ واهِبَ الفَیضِ لَیسَ بِضَنین .

فیض رُوح‌القدس ار باز مدد فرماید

دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

وَ قالَ نَوَّرَ اللهُ مَرقَدَهُ : «وَ مِنْ لَطائِفِ ما اختَطَفتُهُ مِنَ الفُیُوض الرَّبّانِیَّةِ بِمَنّه سُبحانه وَ فَضله جَلَّ سُلطانُه حَیثُ کُنتُ بِمَدینَةِ الایمان حَرَمِ اَهل بَیتِ رَسُول الله عَلَیهِ وَ آلِه قُمِ المَحرُوسَةِ صینَتْ عَن دَواهِی الدَّهر وَ نَوائِبِها فی بَعضِ اَیّام شَهرِ الله الاَعظَم ، لِعام الحادی عَشَر بَعْد الالفِ مِنَ الهَجرةِ المُبارَکَةِ المُقَدسَةِ النَّبَویَّة ، اَنَّهُ قَدْ غَشِیَنی ذاتَ یَومِ

سِنَةٌ شِبهُ خَلْسَةٍ وَ اَنَاجالِسٌ فی تَعقیبِ صَلٰوةِ العَصرِ تاجِهٌ تجاهَ القِبْلَةِ، فَاُرِیتُ فی سِنَتی نُوراً شَعْشَعانِیاً عَلیٰ اُبهَةٍ ضَوانِیَّةٍ فی شَبَحِ هَیکَلٍ اِنسانیّ مُضْطَجِعٍ عَلی یَمینِه، وَ آخرَ کَذٰلِکَ عَلی هَیابَةٍ عَظیمَةٍ وَ مَهابَةٍ کَبیرَةٍ فی بَهاءِ ضَوءٍ لامعٍ وَجَلاءِ نُورٍ ساطِعٍ جالِساً مِنْ وَراءِ ظَهرِالمُضطجع، وکَاَنّی اَنَا دارٍ مِنْ نَفسی اَو اَدرا نی اَحدٌ غَیری اَنَّ المُضْطَجِعَ مَولانا اَمیرالمؤمِنین صَلَواتُ اللهِ وَ تَسلیماتُه عَلَیهِ، وَ الجالِسُ مِنْ وَراءِ ظَهْرِه سَیِّدُنا رَسُولُ اللهِ صَلّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِه و اَنَا جاثٍ عَلیٰ رُکْبَتَی وِجاهَ المُضْطَجِعِ وَ قُبالَتَهُ بَینَ یَدَیهِ وَ حِذاءَ صَدرِه، فَاَراهُ صَلَواتُ اللهِ عَلَیهِ و آله مُتَبَسِّماً فی وَجهی مُمِرّاً یَدَهُ المُبارکة علی جَبهَتی وَ خَدّی ولِحیَتی کَاَنّهُ مُتَبَشِّرٌ مُستَبْشِرٌ لی مُنَفِّسٌ عَنّی کُربَتی، جابِرٌ اِنکسار قَلبی مُستَنفِضٌ بِذٰلِکَ عَنْ نَفسی حُزْنی وَ کابَتی، وَ اِذاً اَنَا عارِضٌ عَلَیهِ ذٰلِکَ الحِرْزَ عَلیٰ ما هُوَ مأخُوذُ سَماعی وَ مَحفُوظُ جنانی فَیَقُولُ لی هٰکذا اِقرَا وَ اِقرَا هٰکذا: محمّدٌ رَسُولُ اللهُ صلّی الله عَلَیهِ وَ آلِه اَمامی وَ فاطِمَةُ بِنْتُ رَسولِ الله صَلّی اللهعَلَیها فَوْقَ رَاسی، وَ اَمیرالمُؤمِنین عَلِیّ بن ابی طالِبٍ وَصِیُّ رَسولِ الله صَلّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِه عَنْ یَمینی، وَ الحَسَنُ، وَ الحُسَینُ، وَ عَلیٌّ، وَ محمّدٌ وَ جَعفَرٌ، وَ مُوسٰی، وَ عَلیٌّ، وَ محمَّدٌ، وَ عَلیٌّ، وَ الحَسَنُ، وَ الحُجَّةُ المُنتظرُ اَئِمَّتی صَلَواتُ اللهِ وَ سَلامُهُ عَلَیهِم عَنْ شِمالی، وَ اَبُوذَر وَ سَلمانُ وَ المِقداد، و حُذَیفَة، و عَمّار، وَ اصحابُ رسُولِ الله صَلّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِه مِنْ وَرائی، وَ المَلائکةُ عَلَیهِمُ السَّلامُ حَولی، وَ اللهُ رَبّی تَعالیٰ شانُه وَ تَقَدَّسَت اَسماؤُهُ مُحیطٌ بی وَ حافظی وَ حَفیظی، وَ اللهُ مِنْ وَرائِهِم مُحیطٌ بَل هُوَ قُرآنٌ مَجیدٌ فی لَوحٍ مَحفُوظٍ، فَاللهُ خَیرٌ حافِظاً وَ هُوَ اَرْحَمُ الرّاحِمین. وَ اِذْ قَد بَلَغَ بی التَّمام فَقالَ سَلامُ اللهِ عَلَیهِ کَرِّر فَقَراً وَ قَرأتُ عَلَیهِ بِقرائته صَلَواتُ اللهِ عَلَیهِ، ثُمَّ قال ابْلُغ وَ اَعادَ عَلَیَّ وَ هٰکذا کُلّما بَلَغتُ

مِنْه النِّهايَة يُعيدُهُ عَلَىٍّ اِلىٰ حَيثُ حَفَظْتُهُ فَانْتَبَهتُ مِنْ سِنَتِى مُتَلَهِّفاً عَايَيها اِلى يَوم ِ القِيٰمَةِ .

چشمم به‌خواب دید شبی رُوی یار را

دیگر تمام عمر به خوابش کسی ندید

وَ مِنْ مُناشِداتِه عِنْد زِيارَةِ مَولانَا الثّامِن عَلَيهِ السَّلامُ :

طارَتِ المُهجَةُ شَوقاً بِجَناحِ الطَّرب

لَثَمت سدَّةَ مَولىً بِشِفاهِ الاَدَبِ

نَحو اَوجِ لِسَماءِ قَصدَ القَلبُ هَوىً

وَ لَقَدْ ساعَدَنى الدَّهرُ فَيا مِن عَجَبِ

اُفُقُ الوَصل بَدىا ذْ وَمضَ البَرقُ وَقَد

رَفَضَ القَلبُ سوىٰ ميتَة تِلكَ القَتَب

لاتَسَل عَنْ نَصَلِ الهَجر فَكَم فى كَبِدى

مِنْ ثُغُورِ ثَغَرَت فيهِ وَكَم مِن ثُقَب

كُنْتُ لاٰ اَعرِفُ هاتَينِ اَعيناٰى هُماٰ

اَم كئوسٌ مُلِئَت مِن دَمِ بِنتِ العِنَب

بُكرَةَ الوَصلِ اَتَتنَى فَقَصَصْنا قِصَصاً

مِنْ هُمُومِ بَقِيَت لى بِلَيالِ كَرب

قيلَ لى قَلْبُكَ لم يُوْثِرُ مِنْ نارِ هَوى

قُلتُ دَعْنى اَنَا مادُمْتُ بِهٰذا الوَصَب

اَصدِقائى اَنَا هٰذا وَحَبيبِى دارى

رَوْضَةُ الوَصل وَلَمْ اَغشِ غَواشِ الحُجُب

اَنَا فى مَشْهَدِ مَولاىَ بِطُوسٍ اَنَا ذا

ساكِبُ الدَّمع بِعَينٍ وَربَتْ كَالسُّحُب

مِنْ رُباعیّاتِهِ الفارسیَّةِ طابَ ثَراهُ وَ جَعَلَ الجَنَّةَ مَثواهُ :

چشمی دارم چو حُسن شیرین همه آب
بختی دارم چو چشم خسرو همه خواب
جانی دارم چو جسم مجنون همه درد
جسمی دارم چو زُلف لیلی همه تاب

وَ لَهُ بَرَّدَ اللهُ مَضْجَعَهُ :

از خوان فلک قُرص جوی بیش مخور
انگشت عسل مخواه و صد نیش مخُور
از نعمت الوان شهان دست بدار
خون دل صد هزار درویش مخُور

وَ کَتَبَ قُدِّسَ سِرُّهُ فی جَوابِ مَنْ سَئَلَ عَنْهُ فی اَمْرِ صَلوة الجُمعَةِ فَلَقَد استَفتَیتَنی اَسْجَلَ اللهُ لَکَ سِجالَ الفَضْلِ وَ الرَّحْمَةِ ، وَ اَسْبَلَ عَلَیکَ اَسبالَ الفَیضِ وَ النِّعْمَةِ ، وَ فَقهکَ فیما یَعمهُ فیهِ المتفَقِّهونَ ، وَ نبهکَ عَلیٰ ما یَغبِطُکَ بِهِ المُتفکِّهون ، فی اَمْرِ صَلوٰةالجُمعَةِ الّتی هِیَ اَفضَلُ اُمّهاتِ الطّاعات ، وَ اَهطَلُ فُوّهاتِ القُربات بَعدَ المَعرِفَةِ بِاللهِ إذْ هِیَ اُمُّ الاُمّهاتِ وَ غایَةُ الغایاتِ ، وَ شَجَرَةُ الحَیٰوةِ وَ یَنْبُوعُ جَداولِ السَّعاداتِ ، وَ سَاَلْتَ عَنْ قُراحِ الحَقِّ وَ صُراحِ القَولِ فی ذٰلِکَ سائِلاً إیّایَ مُتَلمساً مِنّی مُقتَرِحاً عَلیَّ اَنْ اَکْتُبَ اِلَیکَ ما کُتِبَ عَلَیکُمْ فِی الدِّینِ المُبینِ ، وَ شُرِعَ لَکُمْ فِی الشَّرعِ المُستبینِ عَلیٰ ما هُوَ الاصحُّ رِوایَةً وَ الاَقْویٰ دَلیلاً وَ الأَقومُ سَبیلاً لَدَیَّ وَ عَلَیهِ الاِعْتِمادُ وَ بِهِ الاِعتِدادُ فِی الفتویٰ عِندی ، فاعلَمَنْ اَنَّ ما إلَیهِ یَؤُلُ قَویمُ السَّبیل وَ عَلَیهِ یَدورُ رحَی التَّعویلِ هُوَ اَنَّ فَریضَةَ الجُمْعَةَ فی زَمَنِنا وَ هُوَ زَمانُ غیبَةِ مَولانَا الاِمامِ القائِمِ بِالاَمْرِ الحاکِمِ بِالقِسْطِ عَلَیهِ السَّلامُ اَفضَلُ الواجِبَیْنِ عَلَی

التخيير مع وجود من له النيابة العامة و هو المجتهد اعنى الفقيه المأمون المستجمع لعلوم الاجتهاد و شرائط الافتاء، فالسلطان العادل و هو الامام المعصوم او من يكون منصوباً من قبله صلوات الله عليه على الخصوص، او من له استحقاق ان ينوب عنه سلام الله عليه على العموم من شروط انعقاد الجمع و الاعياد و مع فقد ذلك كله لا جمعة رأساً و لا عيد اصلاً، و في التنزيل الحكيم و السنة الكريم من الحث و الحض و التحريص على السعي الى الجمعة و العيد انما وروده على تقدير حصول اسباب الوجوب و تحقق شروط الانعقاد، فاذا تمكن المجتهد من الخطبتين المعبر عنهما في القرآن الحكيم بذكر الله المسعي اليه، و اختار افضل الواجبين و هو ركعتا الجمعة فظن المكلفون وقوع النداء للصلوة من قبله تحتم على كافة من عن موضع الانعقاد على رأس فرسخين فما دون ذلك ان يسعى اليه و يحضر الجماعة و يدرك الخطبة، و من فاتته الجمعة حينئذ فعليه ان يقضيها ظهراً. و اما ما ذكرت من القيام باربع ركعات ترديداً بين فرض الظهر و النافلة فمما لا يستراب في بطلانه و عدم مشروعيته من سبل شتى و وجوه عديدة، فعليك بان تؤم بمن معك من المؤمنين بصلوة الظهر و ترك الجمعة الى حيث يحين حين صحتها و يجيء ابان انعقادها. و اعلم ان قليلاً في سنة خير من كثير في بدعة وفقك الله و ايانا لابتغاء مرضاته انه ذو فضل عظيم، انتهى كلامه.

و الشيخ الجليل المحقق الشيخ على اعلى الله رتبته في رسالته المصنفة في امر صلوة الجمعة عند تعداد اوصاف الفقيه النائب في زمان الغيبة قال: و الثاني عشر ان يكون له نفس قدسية و ملكة نفسانية يقتدر معها على اقتناص الفروع من الاصول، و رد الجزئيات الى قواعدها، و تقوية القوي و تضعيف الضعيف، و الترجيح في موضع التعارض فلا

یَکفی العِلم بِالاُمورِ السّالِفَةِ بِدُونِ المَلَکَةِ المَذکورة، وَ کذا لایکفی الاِطّلاعُ عَلَی اِستِدلالِ الفقَهاءِ وَ فَهمِ کَلامِهِم مِن دُونِ اَنْ یَکونَ مَوصوفاً بِمٰا ذکَرناهُ بِحَیثُ یُنفِقُ مِمّا آتاهُ اللهُ وَ لایَکُونُ کلاً عَلیٰ مَنْ سِواهُ. وَ لابُدَّ فی ذٰلِکَ مِنهُم وَ ظُهُورِ الاِستِقامَةِ عَلیٰ صَفَحاتِ اَحوالِه بَینَهُم عَلیٰ وَجهٍ لایکادُ یَدفَعُ، فَلا یَجُوزُ لِمَن یَخافُ عَذابَ الآخِرَةِ وَ یَتَلَوَّنَ بالحَیاءِ وَ جَنَّبْناهُ اَن یَقْدِمَ عَلَی القَولِ عَلَی اللهِ وَ رَسُولِه وَ اَئِمَّتِه صَلَواتُ اللهِ عَلَیهِ وَ عَلَیهِم بِمُجَرَّدِ اِعتِقادِه فی نَفْسِه فَهمِ المَرادِ وَ ظَنِّه سُلُوكَ نَهجِ السَّدادِ وَ مُطالِعَتِه عِبارات الاَوّلین، فَاِنَّ خِیاطَةَ ثَوبٍ وَ اِصلاحَ طَعامٍ مَعَ کونِهِما مِنَ الاُمُورِ الحِسّیَّةِ لا یَتِمُّ بِدُونِ التَّوقیف فَمٰا ظَنُّکَ بالشَّریعَةِ المُطَهَّرَةِ الّتی قَرَعَ نَبیّنا وَ اِمامُنا صَلَواتُ اللهِ عَلَیهِمٰا وَ آلِهِمٰا لِاَجلِهِمٰا رُؤوسَ جَماجِمِ قُرَیشٍ وَاضرَبَ عَن کَونِهِم واسِطَةَ قِلادَةِ الرَّحِمِ وَ المُتَحرِمینَ بِحُرمَةِ ذٰلِکَ الحَرَمِ. وَ مَن خَفِیَ عَلَیهِ ما قُلناهُ فَلْیَسمَعْ اِلیٰ قَولِه صَلَواتُ اللهِ وَ سَلامُهُ عَلَیهِ خُذِ العِلمَ مِنْ اَفواهِ الرِّجالِ وَ قَولِه عَلَیهِ اَشرَفُ التَّسلیمات: «لایغُرَّنَّکُم الصُّحُفِیُّون» اَیِ الَّذینَ یَأخُذُونَ عِلمَهُم مِنَ الصُّحُفِ وَ الدَّفاتِرِ. وَ لِیَنتَبِه المُقتَحِمِ لُجَّةَ الهَلَکَةِ بِالتَّوَثُّبِ عَلیٰ هٰذِهِ المَنزِلَةِ اَنّه قائِلٌ عَلَی اللهِ فَاِمّا مَعَ کَمالِ البَصیرَةِ وَ الیَقینِ وَ اِمّا مِنَ الاِفتِراءِ عَلَیهِ سُبحانُه فی خُسرانٍ مُبینٍ. دَلیلُهُ قَولُه تعالی: «قُل آللهُ اَذِنَ لَکُم اَمْ عَلَی اللهِ تَفتَرُونَ» وَ تَعَلَّلُ ذَوِی الاَفهامِ الفاسِدَةِ بِقَولِ اَکثَرِ العُلَماءِ بِجَوازِ تَجزُّءِ الاِجتِهادِ کَتَعَلُّلِ العَلیلِ بِمٰا لایَشْفیهِ فَاِنَّ المراد بِتَجَزُّءِ الاِجتِهادِ القُدرَةَ عَلَی الاِستِنباطِ بالمَلَکَةِ المَذکُورَةِ فی بَعضِ اَبوابِ الفِقْهِ اَو مَسائله دُونَ بَعضٍ بَعد العِلمِ بِالاُمُورِ المعتَبَرة اِنْ اَمکَنَ وُقُوعُ هٰذَا الفَرضُ لا اَنْ یَسمَعَ وَ یَریٰ مَن یَفهَمَ کَلامَ العُلَماءِ بِدَلیلِ مَسئَلَةَ فَیُحِسُّ مِنْ نَفسِه ظُهُورَ رُجحانِه وَ الاِذعانَ اِلیٰ قَبُولِه، فَاِنَّ ذٰلِکَ مُشتَرِكٌ بَینَ

هٰؤلاءِ وَ بَینَ کَثیرٍ مِنْ عَجائزِ اَهْلِ الاِسلامِ مَعَ تَحاشیهِنَّ عَنِ التَلَوُّثِ بِالجُرأةِ عَلَی‌الله اِلیٰ هٰذَا المَقامِ. وَ اِلیٰ هٰذِهِ الاُمُورِکُلِّها وَقَعَتِ الاِشارَةَ بِقَولِهِ عَلَیهِ اَفضَلُ التَّسلیمات «روی حَدیثنا اِذ عرفَ اَحکامَهُ» فَاِنَّ مَعرِفَةَ الاَحکامِ بِدُون ذٰلِکَ مُمْتَنِعٌ وَ یُستَفادُ مِنْهُ اَنَّ وَصفَ النِّیابَة مُطْلَقاً لایَثْبُتُ للمُتَجَزِّءِ فَاِنَّ الاِضافَةَ فی الجَمیع یُفیدُ العُمُوم وَ المُرادُ مَعْرِفَتَها بِاِعْتِبارِ التَهیّؤ وَ الاِسْتِعدادِ القَریب.

وَ قالَ السَیِّدُ السَّنَد طاب رَمسَهُ فی بَعْضِ مُؤَلَّفاتِه بِلِسانِ الفُرسِ:

بعضی از علمای عُلوم حقایق درتفسیر «حافِظُوا عَلَی الصَّلَواتِ وَ الصَّلوةِ الوُسطیٰ وَ قُومُوا لِلّهِ قانِتینَ» گفته‌اند صلوة وُسطی که برقول اظهر بصلوٰت ظُهر مفسّرشده نماز جمعه است اعنی وظیفه متأصّله وقت ظهر روز جُمعه سیّدالایّام و رُوز خاص سیّد المُرسلین است صلوات الله و تسلیماته علیه و آله الطّاهرین چه رکعات فرایض یومیّه سفر یازده است و رکعات مفرُوضات یومیّه حضر در روز جُمعه پانزده و در سایر ایّام هفده و عدد پانزده بین‌العَددین متوسّط و من‌حیث‌الفضل والشّرف برهردو متفوّق است واختصاص بمرتبهٔ این عدد درفضیلت این وسطیت از وظیفهٔ وقت ظهر جمعه ناشی پس فریضه جمعه باسم وسطی ازفریضه ظهر سائر ایّام احقّ باشد «وقُومُوا لِلّهِ قانِتین» بعد از ذکر صلوة وُسطی نیز بنا برشدّت علاقه نماز جمعه بقنوت و تعدّد قنوت در خُصوص این فریضه تشیید این‌احتمال می کند و از جام این بیان آب رجحان می‌خورد.

وَ مِنْ کَلامِهِ طابَ ثَراهُ فی التّقلیدِ وَ الاِجتِهادِ.

مکلّف بقوانین شرعیّه در زمان غیبت امام اصل که امام معصُوم منصوب من عندالله باشد منحصرست در مجتهد و مقلّد مجتهد. فرض مجتهد آنست که در جمیع مسائل اجتهاد نموده بظنّ خود عمل نماید. و اصح آنست که تجزی در اجتهاد صُورت صحّت ندارد بلکه مجتهد آنست که بالفعل ملکه‌اقتدار براجتهاد درکلّ مسائل وحالت استنباط

جمیع فروع از ادلّه تفصیلیّه و مدارك اصلیّه او را حاصل بوده باشد و علومی که مادّهٔ اجتهاد کلّی است تحصیل کرده باشد. و فرض مقلّد آن است که جمیع فروع دین و احکام مسائل از مجتهد کل که مستجمع شرائط اجتهاد و فتوی بوده باشد بی واسطه یا به یك واسطه یا بوسائط مترتّبه که همه به صفت عدالت مُوصوف بوده باشند اخذ نموده در عبادات و معاملات و عقود و ایقاعات و حُدود و جنایات بمظنون مجتهد و قول او عمل کند. و شرط آنست که آن مجتهد زنده باشد چه عمل بقول مجتهد مرده جائز نیست ومقرّرست که «اِذا ماتَ المُجتَهِدُ ماتَ قَولُه» واین مسئله نزد علما و مجتهدین امامیّه ـ رضوان‌الله تعالی علیهم ـ محلّ خلاف نیست ودر هیچ عصر منکر اشتراط حیات مجتهد واجب‌الاتباع معروف نبوده است و اکثر علماء جُمهور نیز برآن اتّفاق دارند، و بالجُمله مخالِف در این مسئله نیست الّا بعضی از مجاهیل علمای عامّه. و سرّ مقام آنست که چون در ظنّیات خطا بر مجتهد جائز است و درصورتی که مخطی بوده باشد نیز مثاب و مأجور. و ظن اوکه عبارتست از اعتقادراجح قایم بنفس مجتهد علی‌الاطلاق معمولٌ به و واجب‌الاتباع است وموت جسمانی که حقیقتش انقطاع نفس مجرّده است از عالم بدن و رُجوع به عالم ملکُوت میقات ظهور حقیّت حق و انکشاف بطلان باطل است پس تواند بودکه ظنّ مجتهد که درین نشأه قایم‌است بنفس او موافق صواب نبوده باشد و بعد از موت خطاء آن ظنّ بر او منکشف شود. پس اعتقاد قائم بنفس مجتهد که متّبع است باقی نماند و استصحاب بقاء آن اعتقاد بطریق نان حیات معقول نیست چه دراستصحاب بقاء موضوع برحال‌خود معتبرست چنانچه در مقام خود مقرّر و مبیّن شده است. پس حال موت را بحال حیات مقایسه‌کردن بی‌بصیرتی‌است وازاین جهت موت مجتهد موت وُجوب اتباع ظنّ اوست. و این نکته لطیف ودقیق وازنظر غیر متمهّر مستُور و محجوبست:

قال شارح‌الرسالة الجعفریّة:

«اعلم انّ المراد بِقولِهِم انّ المیّت لاقول له انّه لایجوز ان یُعَوَّلَ عَلی قَولِه فی المَسائِلِ الخِلافیّةِ، وَیُعمل بِما اَدّیٰ اِجتِهادُهُ اِلَیه، وَلَیسَ مَعناهُ اَنّهُ

لایُعتَبَر قولُه مُطلقاً و اِلّا تَطَرّقَ الاشکالُ اِلیٰ شَهادَتِه وَ رِوایَتِه وَ وَصیَّتِه.
وَ لِبَعضِ المُتَاَخّرینِ فی هٰذا المَقامِ تَفصیلٌ وَ هُوَ اَنَّ المُستَفتی ان لَم یَجِدِ المُجتَهِدَ الحَیَّ فَلا یَخلُوا اِمّا اَنْ یَجِدَ مَنْ یَحکی عَنِ الحَیِّ اَو لا، فَاِنْ وَجَدَهُ وَجَبَ الاَخذُ عَنهُ وَ اِن لَم یَجِد تعیّنَ اَخذُه عَن کُتُبِ المُجتَهِدینَ الماضینِ.

اَقولُ لایَخفیٰ عَلَی المُنصِفِ المُتَاَمِّلِ اَنّه بَعدَ اِقامَةِ الدّلیلِ عَلی اَنَّ المیّتَ لاقولَ لَه لَم یَبْقَ لِهٰذَا المَقالِ مُجادِلٌ اِذِ القائِلُ بِهٰذِهِ المَقالَةِ بَینَ الاَمرَینِ اِمّا اَن یُسَلِّمَ الدّلیلَ وَ یَعتَرِفَ بِاَنَّ المیِّتَ لا قولَ لَه اَو لا یُسلِّمَ بَل یَقُولُ اَنَّ المَیِّتَ لَهُ قولٌ. فَعَلی الاَوّلِ لامَجالَ لِهٰذا التّفصیلِ کما لایخفی. و علی الثانی وهو أنّ المیّتَ له قولٌ لم یکن للترتیب المذکور فی التفصیل وَجْهٌ بَل یَجِبُ عَلَی المُستَفتی حینَئِذٍ عَلیٰ تَقدیرِ عَدَمِ وُجُودِ المُجتَهِدِ الحَیِّ اَیضاً اَن یُعَوِّلَ عَلَی الاَعْلَمِ وَ الاَخذ بِقَولِه وَ اِن کانَ مَیِّتاً وَ اَمّا القولُ بِاَنَّ المَیِّتَ لَه قولٌ عَلی تَقدیرِ عَدَمِ المُجتَهِدِ الحَیِّ فَهُوَ حکم لا مُحَصَّلَ لَهُ فَتَدبَّر.

وَ قالَ قدّسَ نَفسهُ هَلْ بَلَغَکَ التّشکیکُ بِاَنَّ الحَدیث القُدسِیَّ «مَن لَم یَرضَ بِقَضائی وَ لَمْ یَصبِر عَلی بَلائی وَ لَمْ یَشکُر لِنِعمائی فَلیَخرُجْ مِن اَرضی وَ سَمائی وَلْیَطْلُب رَبّاً سِوائی» فَیجِبُ الرِّضا بِقَضاءِ الله تَعالی وَ قَد صَحّ اَنَّ الرِّضا بِالکُفرِ کُفرٌ والکُفرُ مَقضِیٌّ فَاِذَنْ یَلزَمُ اَن یَکُونَ الرِّضا لله تَعالی بِالکُفْرِ کُفراً مَعَ کونِه واجباً. فَاَجابَ عَن ذلکَ اِمامُ المُتَشَکِّکینَ فی المُحَصَّلِ بِقَولِه إنَّ الکُفر لَیسَ نفس القَضا بَل مُتَعَلّقُ القَضا فنَحْنُ نَرضی بالقَضا لا بِالمَقضی. وَ ارتَضاهُ عارِفُ الرّومِ فی نَظمِ المَثنَوی وَ هُوَ فاسِدٌ لَیسَ بِصَحیحٍ.

قالَ خاتِمُ المُحصِّلینَ البرعَة فی نَقدِه: وَ جَوابُه بِاَنَّ الکُفر لَیسَ نَفسُ

القَضا بَل اِنَّما هُوَ المَقضِیُّ لَیسَ بِشَیءٍ فَاِنَّ القائِلَ رَضِیتُ بِقَضاءِاللهِ لا یُعنی رِضاهُ بِصِفَةٍ مِن صفاتاللهِ اِنَّما یُرِیدُ بِه رَضاً بِما یَقتَضی تِلکَ الصِّفَةَ وَ هُوَ المقضی. وَ الجَوابُ الصَّحیحُ اَنَّ الرِّضا بِالکُفرِ مِن حَیثُ هُوَ قَضاءُاللهِ طاعَةٌ وَلا مِنْ هٰذِهِ الحَیثِیَّةِ کُفرٌ. قُلتُ الفَرق بَینَ القَضاءِ وَالمقضی هُناکَ لامَرجَعَ لَه اِلیٰ طائل. اَلَیسَ اِعتبارُ المَقضی بِما هُوَ مَقضِیٌّ راجِعاً اِلی اِعتِبارِ القَضاء وَلابُدَّ مِن هٰذِهِ الحَیثِیَّة لَیسَ هُوَ اِعتِباراً للمَقضِیِّ، فَاَذِن الجوابُ الصَّحیحُ عَلی ماتحقَّقَهُ اَنَّ الرِّضا بِالقَضا بِما هُوَ قَضاءٌ بالذّاتِ اَو بالمَقضِیِّ مِن حَیثُ هُوَ مَقضِیٌّ بِالذّاتِ واجِبٌ وَ الکُفر بِما هُوَ کفرٌ لَیسَ هُوَ بِمقضِیٍّ بِالذّاتِ اِذْلم یَتعلَّق بِه القَضاء بِالذّاتِ بَل اِنَّما یَتَعلَّقُ به القَضاءُ بِالعَرَضِ فکانَ مقضِیاً مِن حَیثُ هُوَ لازِمٌ لِلخَیرات الکَثیرَة لاٰ مِن حَیثُ هُوَ کُفرٌ، فَاذن اِنَّما یَجِبُ الرِّضا بِه مِن تِلکَ الحَیثِیَّة لا مِنْ حَیثُ هُوَ کفرٌ، وَ اِنَّما الکُفر الرِّضا بالکُفرِ بِماٰ هُوَ کفرٌ لا بِما هو لازم خَیراتِ نظامِ الوُجُود فَاستَقِمُ کما اُمِرتَ وَ لاٰ تکنْ مِنَ الخاطِئین. اِنتَهیٰ ماٰ اَفادَ السَّیِّدُ السَّنَدُ المُحَقِّقُ المُحقِّقُ.

اَلحاصِلُ اَن المُستَفاد مِنْ هٰذا الحَدیثِ وَ غَیرِه اَنَّ العَبد یَجِبُ عَلَیهِ اَنْ یَرضا بِقضاءِاللهِ سُبحانه خَیراً کَالایمانِ وَ الطّاعَةِ، اَو شَراً کالکُفرِ وَ المَعصیَة، لکِن الرِّضا بالکُفر کفرٌ وَ المَعصیَةِ فِسقٌ کما وَرَدَ فِی الحَدیث. وَ الجَوابُ المَشهُورُ هُوَ اَنَّهُ فَرقٌ بَینَ القَضاءِ وَ المَقضی وَ اَنّهُ یَجِبُ الرِّضا بالقَضاءِ دونَ المَقضی وَ الکُفرَ ونَحوهُ مِنجُملَةِ المَقضی. وَ تَحریرُ رَدِّ الجوابِ اَنَّ القَضاء عِبارَةٌ عَنِ الحُکمِ بوُقُوع شَیءٍ فی الخارِج وَ هُوَ اَمرٌ اِضافیٌّ فَحُسنُهُ وَ قُبْحُهُ وَ خَیرُهُ وَ شَرُّه اِنَّما هُوَ بِحَسَبِ ما اَضافَ اِلَیهِ لاَنَّ نَفس الاِضافَةِ لایُوصَفُ بِشَیءٍ اِلّا بِاعتبارِ المُضاف اِلَیهِ فَالتَّناقُضُ بحالِه.

ثُمَّ تَقریرُ مااَفادَ الرّادُ عَن اَصلِ الاِشکالِ اَنَّ المَقضِیَّ بالذّاتِ لایکون

الّا خیراً، و الشّرّ مقضی بالعرض لا بالذّات، و الّذی یجب الرّضا به هو الرّضاء او المقضیّ بالذّات و الّذی یجب عدم الرّضا به هو الرّضا بالمقضیّ بالعرض کالکفر و الظّلم و نحوهما. و قال بعض الافاضل لدفع الرّدّ المذکور عن الجواب المشهور انّ القضاء کالعلم لیس مجرّد اضافة و نسبة بل هو صورة عقلیة ذات اضافة، فانّ القضاء الالهی کما حقّق عبارة عن وجود صور جمیع الموجودات الخارجیّة وجوداً عقلیّاً اجمالیّاً علی وجه اشرف و اعلی. فکلّ ما کان او سیکون، له وجود فی علمه تعالی مقدّساً منزّهاً من التّغیّر و القصور و النّقص و الشّرور. و امّا المقضی فهو الصّور الکائنة و الموادّ الخارجیّة علی وفق ماجری فی القضاء. فللقضاء نحو من الوجود و للمقضیّ نحو آخر من الوجود و قد یتطرّق الیه النّقص و الآفة و الفساد. و الصّورة العقلیّة للکفر و المعاصی لیست کفراً و لا معصیة و انّما هی کذلک بحسب وقوعها فی الخارج. فمن قال القضا لایکون الّا خیراً بحسب الرّضا به دون المقضیّ لعلّه اراد بالقضاء صورها فی علم الله سبحانه لا مجرّد النّسبة و بالمقضیّ وجود الاکوان الخارجیّة الّتی قد یکون شرّاً و کفراً فظهر الفرق و رفع التّناقض.

و قال طاب ثراه: فی الحدیث القدسی: «انا عند المنکسرة قلوبهم و المندرسة قبورهم» القلوب هی النّفوس المجرّدة النّاطقة و انکسارها عبارة عن موتها الارادیّ و رفضها الاجساد بالارادة قبل رفضها بالطّبع الّذی هو الموت الطّبیعی و القبور هی الابدان الهیولانیّة الرّثّة المنهوکة فی نسک الطّاعة و منسک العبادة و ذلک هو اندراسها.

و قال روّح رمسه: فی الحدیث القدسیّ «ماتردّدت فی شیء انا فاعله کتردّدی فی قبض روح عبدی المؤمن یکره الموت و أنا اکره مساءته» فاعتاص الامر فیه علی الاقوام و العشائر من زمرة اهل العلم انّ نسبة

التَرَدُّدِ إلَى الفَعّالِ العَلیم ما مَعناها و کَیفَ مِرقاتُها و لَم یأتِ أحَدٌ مِنهُم هُناكَ بِما یَستَحِقُّ أن یحکی و یُنْقَلَ. فاعلَم أنّ التردُّد فی أمرٍ یَکُونُ تَعارُضُ الداعی المرَجّح فی الطَرفَینِ فَأُطلَق المُسبَّبُ هُناكَ و أُرید السَّبَبُ. وَمَغْزی الکَلامِ أنّ قبضَ روحِ المؤمنِ بالموتِ خَیرٌ بالقِیاسِ إلی نظامِالوُجُود وَ شرٌّ مِن جَنبِ مَساءَتِه فهذهِ الشَرّیة العَرَضیّةُ الإضافیّةُ أقویٰ ضُرُوبِ الشَّرّیاتِ بالعَرَضِ وَ أشَدُّ أفرادِها فِی الأفاعیلِ الإلٰهیَّةِ خَیراتها الجزیلَة بالذّات کَثیرَةٌ و شَرّیتُها الإضافیّةِ بالعَرَضِ قَلیلَةٌ لِشَرَفِ المُؤمنِ وَ کرامَتِه عِندَ اللهِ سُبحانَهُ. وَ بِعبارَةٍ أُخریٰ وُقُوعُ الفِعلِ بَینَ طَرفَیِ الخَیریّة بالذّاتَ وَ لُزُومِه لِلخَیراتِ الکَثیرةَ وَ الشَرّیَة بالعَرَضِ وَ بالإضافَة إلیٰ طائِفَةٍ مِنَ الموجُوداتِ هُوَ المُعَبَّرُ عَنهُ بِالتَرَدُّدِ إذ الخَیریَّة تَدعُوا إلیٰ فِعلِ الفِعلِ، وَ الشَّریّة إلیٰ تَرکِه فَفی ذٰلِكَ إنسیاقٌ إلیٰ تَرَدُّدٍ مّا. فَإذنْ المَعنی ما وَجَدتُ شَرّیَةً فی شَیءٍ مِنَ الشّرُورِ بِالعَرَضِ اللّازمَةِ لِخَیرات کَثیرَةٍ فی أفاعیلی مِثلَ شَرّیَة مَساءَةِ عَبدِی المؤمنِ من جِهَةِ المَوتِ وَ هُوَ مِنَ الخَیراتِ الواجِبَةِ فِی الحِکمَةِ البالِغَةِ الإلٰهیَّة. فَما فی الشّرُورِ بالعَرَضِ اللّازمَةِ لِلخَیراتِ الکَثیرَةِ أقویٰ شریَّة أعظَمُ مِن هٰذَا الشَّرِ بِالعَرَضِ وَ لکِن رِعایَةَ الخَیرِ الکَثیرِ وَ الحِکمَةَ التّامَّةِ فی ذٰلِكَ أحکم وَ أقومُ وَ أقویٰ فاسلُكْ سَبیلَ العَقلِ الصُّراحَ وَ لا تکُن مِنَ الغافِلین.

وَ قالَ عَطَّرَالله مَرقَدَهُ: مِنَ الشُکوكِ أنّ فِعل العَبدِ ان عَلِمَالله تعالی وُجُودَه و تعلق به القضاء الالهی فهو واجبٌ، و إن علم عدمه و لم یکن وجوده مقضیاً فهو مُمتَنِعٌ فکَیفَ یکونُ مَقدُوراً لِلعَبدِ وَ کَیفَ یکُونُ العَبدُ مُتَمکِّناً مِنْ فِعلِه بالقَبحِ وَ تَرکِه. قالَ الإمامُ فی المُحَصل: أنّ الإشکال واردٌ عَلَی الکُلِ وَ إنَّ الجواب هُوَ أنّ الله تعالی لایُسئَلُ عَمّا یَفعَل. فَقالَ المُحَقّقِالطّوسی قدسَ نَفسهُ القُدّوسیّ فی نَقدِه: لوکانَ ذٰلِكَ مُبطِلاً لِقُدرَةِ

الرَّبَّ وَ اِختیارِه تعالی فی فعله فاِنّه کانَ فی الاَزَلِ عالِماً بِما سَیَفعَلُه فبِمالایَزالُ اِمّا واجِبٌ وَ اِمّا مُمتَنِعٌ وَ الجَوابُ عَنهُ مِن اَنَّ العِلمَ تابِعٌ لِلمَعلُومِ وَ حینَئِذٍ لایکونُ مُقتَضیاً لِلوُجُوبِ وَ الاِمتِناعُ فی المَعلومِ اِنتَهی کَلامُهُ .

وَ نَحنُ نَقُولُ هٰذَا الجَوابُ سَخیفٌ جِدّاً وَ اِنَّما کانَ یکُونُ لَهُ سَبیلٌ اِلَی الصِّحَةِ لَوکانَ عِلمُ اللهِ سُبحانُه بِماعَدا ذاتِه علماً اِنفعالیاً تعالی عَن ذٰلِکَ عُلُوّاً کَبیراً. فَمِنَ المَعلُومِ المُسبَّبین اَنّه سُبحانهُ یَعلَمُ کُلَّ شَیءٍ عِلماً تاماً مِن سَبیلِ الاِحاطَةِ التّامَّةِ بِعِلَلِه واَسبابِهِ المُضَمَّنَةِ فی عِلمه التّام بنَفسِ ذاتِه الاَحَدِیّة الحَقَّةِ مِن کُلِّ جِهَةٍ وَ اَیضاً عِلمُهُ سُبحانُه بِکُلِّ شَیءٍ فَهُوَ عَینُ ذاتِه الحَقَّةِ الواجِبَة وَ ذاتُهُ الواجِبَةُ عِلَّةٌ فاعِلَةٌ لِکُلِّ شَیءٍ فکَیفَ لایَکُونُ عِلمُهُ عِلَّةٌ وَالعِلمُ تابِعٌ لِلمَعلُومِ فی وِزانِ هَیئَةِ التّطابقِ اِذِ المَعلُوم هُوَ الاَصلُ فی بابِ وِزانِ المُطابِقَةِ لا فی الوُجُودِ اِلّا فی العِلمِ الاِنفِعالیّ کما قَد حَصَّلَهُ فی شَرحِ رِسالَةِ مَسئَلَةِ العِلمِ . فَاِذن الجَوابُ الحَقُّ هُوَ اَنَّ عِلمُهُ تَعالی وَ اِن کانَ علّة مُقتَضِیَة لِوُجُوبِ الفِعلِ لکِنَّهُ اِنَّما یَقضی وُجُوب فِعلِ العَبدِ المَسبوقِ بقُدرَةِ العَبدِ وَ اِختیارِه لِکونِهِما مِن جُملة عِلَلِ الفِعلِ وَ اَسبابِه وَ الوُجُوبُ بِالاِختیارِ لا ینافِی الاِختیار بَل یُحَقِّقُهُ فَکما ذاتُهُ الحَقَةُ سُبحانُهُ عِلَةٌ لِوُجُود کُلِّ موجُودٍ وَ وُجُوبِهِ وَ لَیس ذلِکَ یُبْطِلُ تَوسیط العِلَلِ وَ الشّرائِطِ وَ رَبْط الاسبابِ بالمُسَبَّباتِ فَکَذلِکَ الاَمرُ فی عِلمه التّام بِکُلِّ شَیءٍ الّذی هُوَ بِعَینِه ذاتُهُ الفَعّالَة الواجِبَةِ .

وَ مِن کَلامِه ـ بَرَّدَ اللهُ مَضجَعَهُ ـ فی عِلمِ الواجِبِ جَلَّ شَأنُه :

ضابَطُ مَقامِ التّحقیق فی عِلمِ الواجِبِ اَن یُقالَ العِلمُ قَد یَطلَقُ عَلَی المَعنی المَصدَرِیِّ الاِضافی المُعبّر عَنهُ بالفارسیّةِ بِ«دانستن» وَ قَد یُطلَقُ عَلیٰ ما هُوَ مَبدَأُ اِنکِشافِ العُلُومِ وَ هُوصِفَةٌ وَ مَلَکَةٌ یَقُوم بالمُجرَّدِ فَیَصِحُّ اِطْلاقُ

العالِم عَلَیهِ وَ قد یَطلَقُ عَلَی الصُّورَةِ الحاضِرَةِ مِنَ الشَیء عِندَ المجرَّدِ. وَ هٰذا المَعنی الأخیر هُوَ المُرادُ فی قولِهِم العِلمُ مُتَّحِدٌ مَعَ المَعلُومِ بالذّاتِ وَ الماهِیّة مُخالِفٌ لَهُ بِالاِعتبارِ. وَ العِلمُ بالمَعنی الاَوّلِ لا یَصِحُّ اَنْ یَکُونَ عَینَ الواجِبِ تَعالی وَ لا عَینَ شَیءٍ مِنَ الماهِیّات الحَقِیقِیّة. وَ عِلمُهُ تَعالی بالمَعنیَ الثّانی بذاتِه تعالی مُفَصَّلاً اَی باعتبارِ ذاتِه وَ مِن حَیثُ اِنّهُ مِصداقٌ للصِّفاتالحقیقیّة، وَ بِماسِواهُ مِنَ المَعلُوماتِ مُجملاً وَمُفَصَّلاً اَی عِلماً اجمالیاً وعِلماً تَفصیلیاً - عَینُ ذاتِه تَعالیٰ بِمَعنی اَنَّهُ لایَجِبُ اَنیَقُومَ بِه تعالی مَبدَأُ الاِنکِشافِ حتّیٰ یطلَق عَلَیهِ العالِمکما فی المُمکِناتِ مِنَ المُجرّداتِ. بَل ذاتُهُ تَعالیٰ بِذاتِه مَبداءُ اِنکِشافِ ذاتِه وَمَعلولاتِه مِندُون قیامِ صِفَةٍ وَ مَلَکَةٍ بِه یَکُونُ مَنشأ الاِنکِشافِ. فَالاَثَرُ المُرَتَّبُ عَلی مَنشَاءِ الاِنکِشافِ فینا یَترتّب فی الواجِبتَعالی عَلیٰ نَفْسِ ذاتِه فَیَکُونُ ذاته بِهٰذَا الاعتبارِ عِلماً وَ عالِماً. وَعِلمُهُ بِهٰذا المَعنیلایکُونُ عَینَ مَعلُوماتِهالمُمکِنَةَ المَعلُولَةَ بَلعَینَ اَحَدِ مَعلوماتِه وَ هُوَ ذاتُهُ تَعالی، فَذاته تعالی شأنُه مَعلومٌ وَ عِلمٌ وَ عالِمٌ باعتباراتِ. وَ عِلمُهُ تَعالی بِالمَعنَی الثّالِثِ بِذاتِه وَ بِمَعلُولاتِه عَلی سَبیلِ الاجمالِ عَینُ ذاتِه، فَاِنَّه تعالی لَمّاکانَ لِذاتِه عِلَّةً لِلمَعلُوماتِ کانَ حُضُورُ ذاتِه بعینه حُضُور ذَواتِ جَمیعَ مَعلُولاتِه عَلَیالاِجمالِ وَ هٰذا العِلمُ الاجمالیُّ عِلمٌ بَسیطٌ وَحدانیٌّ اِجمالیٌّ کمالیٌّ بالفِعلِ لا بِالقُوَّةِ عَلی ما توهّمَ مِنْ ضلّ بمُعارِضَةِ وَهْمِه عقلَه وَهُناکَ اَیضاً یتّحِدُ العِلمُ وَالعالِمُ وَالمَعلُومُ.ولافَساد فیهِ کما یَظهَرُ عَلیٰ ذَوِی الفِطْرَةِ القَوِیمَةِ وَ اَمّا عِلمُهُ تَعالی بِالمَعنی الثّالِثِ بِمَعلُولاتِه عَلیسَبیلِ التَفصیلِ فَلَیسَعَینَهُ تَعالی بَلعَینَ مَعلُولاتِه وَیَتّحِدُ هُناکَ العِلمُ وَ المَعلومُ فَقَط. وَ عِلمُهُ تَعالی بِالمَعلُوماتِ لَیسَ بِاَخْذِ صُورَةِ المَعلومکَعِلمنا بِالاُمُورِ الخارِجَةِ عَنذَواتِنَاالغَیرِ الصّادِرَةِ عَنّا فَاِنَّ مَعلومنا مِن هٰذِهِ الاُمُور بِالذّاتِ هِیَ الصُّورَةَ الذِّهنیّة وَ الاَمرُ الخارِجیُّ مَعلُومٌ

بِالعَرَضِ. بَل عِلمُهُ تَعالی بِالاُمُورِ العَینِیّةِ وَ الصُّوَرِ الاِدراکِیّةِ بِنَفسِ ذَواتِها کَعِلمِنا بِاَنفُسِنا وَ صِفاتِنا النّفسانیّة وَ الصُّوَرِ الذّهنیّةِ المُرتَسِمَةِ فی عُقُولِنا وَ الصُّوَرِ المُرتَسِمَةِ فی القُوَیَ الآلِیَةِ لِلنَّفسِ لا بصورٍ لها فَیَکُونُ مَعلُولاته تعالی مِنَ الاُمُورِ العَینِیّةِ وَ الصُّوَرِ الادراکیّةِ فی مَعلُومیّتها لَهُ تعالی کالصُّوَرِ المَعقُولَة وَ المُرتَسِمَةِ فی الآلاتِ فی مَعلُومیّتها لَنا فَاحفَظ ذٰلِکَ لِئَلّا یَزِلَّ قَدَمُکَ کَسائِرِ اَقدامِ العُقُولِ وَ الاَفهامِ .

وَ قالَ فی بَعضِ صُحُفِهِ الحِکمِیّة بِلِسانِ الفُرسِ :

مرتبه کنه ذات قدّوسی جلّت عظمته مابه‌الانکشاف وصُورت علمیه حضوریّه جمیع موجودات ومتصورات‌است خواه کبیر وخواه صغیر وخواه کلیّات وخواه‌جزئیات و خواه معقولات و خواه محسوسات و ذات حقّش عظم سلطانه علیمست که در علم حُضوری او بجمیع معلومات الی اقصی الوُجود وجود و عدم یکسان است چه علم او بهر معلولی شخصی است فعلی از رهگذر احاطت بعلل و اسباب متادّیه بهویت شخصی آن معلول من جهة علمه سبحانه بنفس ذاته الحقّة القدوسیّة نه علم انفعالی مستفاد از وجود معلوم و علم محیط او تعالی شأنه بوجه خیریّت هر هویّتی و لابدیّت ازتحقّقش درنظام اکمل وجود بحسب عنایت بالغهٔ جامعه وجودی و رحمت واسعهٔ ربوبی لامحالة مِلاکِ اِفاضه و مناط ایجاد آن هویّتست . پس بالضّرورة البُرهانیّة و العنایة الرحمانیة نفس رحمانی و افاضهٔ سبحانی بحسب مقارعت فعّالیّه رحمت وجوبی و صلاحیّت و قابلیّت امکانی در طی مدارج مخارج استحقاقات ماهیّات بخُصوصیّاتها و حدود استعدادات موادّ بقابلیّاتها صور حرُوف موجودات را درهوای فضای صُنع وابداع راسم وارقام صور معلولات را درکتاب نظام وجود راقم است .

وَ قَد یُقالُ إنَّ عِلمَ النَّفسِ اَیضاً بِجَمیعِ الاَشیاءِ حُضوریٌّ بِناء عَلیٰ اَنَّ العَقل لَیسَ هُوَ النَّفس بَل هُوَ قُوَّةٌ کما اَنَّ الوَهم وَ الخیالَ وَ غَیرَهما آلاتٌ لَها وَ المجرّداتُ تَرتَسِمُ فی العَقلِ کما اَنَّ المادّیات تَرتَسِمُ فی الآلاتِ

وَ القُوىٰ وَ العَقل وَ سائر القُوىٰ حاضِرَةٌ مَعَ مافيها عِندَ النَّفسِ فَيَكونُ عِلمُ النَّفس بما فيها علماً حُضوريّاً وَ لا تَعجَب من هٰذا الكَلام فَانَّه مَعَ مافيه مِنْ ظاهِرِ الامرِ يزيفه انَّ النَّفس لَيسَت قاهِرة عَلىٰ تِلكَ القُوىٰ بتِلكَ المثابَة وَ الّا لَكانَت عالِمَة بحَقائِقِها عَلىٰ ماهِيَ عَلَيهِ فى نَفس الامرِ مِن مَبدأ الفِطرَةِ لِكونها حاضِرة عِندَها ، فَلا يُحتاجُ فى العِلمِ بحَقائقِها الىٰ اكتِسابٍ وَ فِكرٍ اَصلاً ، فَانَّ العِلمَ الحاصِل بِالاكتِساب امّا اَن يَكونَ عِلماً تَجدُّدياً وَ العِلمِ التَجَدُّدىُّ لايكُونُ عِلماً حُضورِيّاً كَمَا ارتَكَزَ فى مَدارِكِ المحَقّقين عَلى مافُصِّل فى زُبُرِهِم .

وَ قالَ اَعلَى اللهُ دَرَجَتَهُ فى اَقسامِ الرُّوساءِ لِلعالَمِ العُنصُرِىِّ إن كُلَّ جِنسٍ تحتَه اَنواعٌ فَانَّهُ يُوجدُ فيما بَين تِلكَ الانواع نَوعٌ واحِدٌ وَ هُوَ اَكمَلُها وكَذا الاَنواعُ بِالنِّسبَةِ الَى الاعضاءِ فَاَشرَفُ الاعضاءِ وَ رَئيسُها القَلبُ وَ خَليفَتُهُ الدِّماغُ و مِنهُ تَنبُثُ القُوى عَلىٰ جَميعِ جَوانبِ البَدَنِ فَكَذلِكَ الانسانُ لابُدَّ مِن رَئيسٍ وَالرَّئيسُ امّاان يَكُونَ حُكمُه عَلَى الظّاهِرِ فحَسَبُ وَ هُوَ السُّلطانُ اَو عَلَى الباطِنِ فَقَط وَ هُوَ العالِم اَو عَلَيهِما مَعاً وَ هُوَ النَّبِىُّ اَو مَن يَقُومُ مَقامهُ وَ هُوَ الخَليفَةُ فَالنَّبِىُّ يَكُونُ كَالقَلبِ فى العالَمِ وخَليفتُه كَالدِّماغِ وَ النُّخاعِ وكَما اَنَّ القُوىٰ المُدركَة وَالقُوى المُحرِّكة انَّما يَفيضُ مِنَ الدِّماغِ وَ النُّخاعِ على الأعضاء فكذا قوّةُ البيان و العلم و الدّين و الهدى إنّماتفيضُ بواسطة خليفته عَلىٰ جَميع اَهلِ العالَم وَمِن خَصائِصِ الخَليفَةِ الوَصِىِّ اَن يَكُونَ مُحَدَّثاً بالفَتحِ عَلى اِسمِ المَفعُولِ وَ المحَدِّثُ مَن يَسمَعِ الصَّوتَ وَ الكَلامَ المُنتَظَم فى اليَقظَةَ فى حالِ الصحَّةِ لا مِن سَبيلِ الصِّماخِ وَ طَريقِ عَصب السَّمعِ بَل مِن سَبيلِ الاتّصال بالملائِكَةِ والانصِراف الىٰ عالَمِ القُدسِ وَ لٰكِن لايَرىٰ شَخصاً مُتَشَبِّحاً وَ لايُعايِنُ مِثالاً مُتَمَثِّلاً فَهُوَ يَجرى مَجرىَ النَّبِىِّ فى اِشتِغالِ قُوَّتِه القُدسيّةِ وَشِدَّةِ اِعتِلاقِه واستِحكام اِتِّصاله و تَاَكدِ عَلاقتِهِ الأكيدَةِ بِعالَمِ المَلَكُوت لَيسَت بِمَثابَةٍ بِتَصَحّحُ

بِذلِکَ تَشَبَّحُ الملائِکَةَ وَ تَمَثُّلُ رُوحِ القُدُسِ لَهُ عَلیٰ صورَةٍ یَراها ویُعایِنُها حَتّیٰ یَکُونَ یَسمَعُ مِنهُ کَلامَ اللهِ مِن سَبیلِ الایحاءِ وَ الوحیِ عَلیٰ اَن یَکونَ هُوَ المُوحی اِلَیهِ مِن دُونِ تَوَسُّطِ الرَّسُولِ بَل اِنَّما لَهُ مُجَرَّدُ سماعِ الصَّوتِ مِن دُونِ مُعایِنَةِ مُتَمَثِّل وَ مِثالٍ مُتَشَبِّحٍ وَ رَوَیَ الشَّیخُ الکُلَینی طابَ ثَراهُ فی الکافی بِحَذفِ الاسنادِ عَن اَبی عَبدِ اللهِ عَلَیهِ السَّلامُ اَنَّهُ ذکر المُحَدِّث عِندهُ فَقالَ سَلامُ اللهِ عَلَیهِ إنَّه یَسمَعُ الصَّوتَ وَ لا یرَیَ الشَّخص فَقُلتُ لَهُ جُعِلتُ فِداکَ کَیفَ یَعلم اَنَّه کَلام المَلِکِ قالَ اَنَّه یُعطِی السَّکینَةَ وَ الوقار حَتّیٰ یُعلم اَنه کَلامُ مَلَکٍ انتَهَی الحَدیثُ .

ثُمَّ اِذاکانَتِ الخِلافَةَ وَ الوِصایَة نِیابَة عَن خاتِمِ النَّبِیین الَّذی دَرَجَة مَرتَبَة الوَصِیّ الخَلیفَةِ فی مَراتِبِ العَودِ دَرَجَة مَرتَبَة العَقل الثّانی فی مَراتِبِ البَدوِ وَ النَّبِیُّ یَنُصُّ عَلی اَنَّهُ مُساهِمُه فی شَجَرَةِ الشَّرَف وَمُضاهِیهِ فی دَرَجَة النُّورِیَّةِ فَیَقُولُ اَنَا وَ عَلِیٌّ مِن نُورٍ واحِدٍ وَ اَنَا وَ عَلیٌّ مِن شَجَرَةٍ واحِدَةٍ

وَ قالَ ـ رَفعَ اللهُ مَقامَهُ ـ اِعلَم اَنَّ الدُّعاءَ وَ الطَّلَبَ مِن جُملةِ اسبابِ الحُصول وَ عِلَلِ الکَونِ وَ شَرائط الدُّخُولِ فی نظامِ الوُجُودِ وَما یتَشَکَّکُ اَنَّ ما یرامُ بالطَّلَبِ وَ السُّؤالِ وَ الالحاحِ انجاحَ نَیلِه وَ تَیسَر عَسیرِه اِن کانَ مِمّا لَم یَجرِ قَلَمِ القَضاءِ الاَزلی بِتَقدیرِ وُجُودِه وَ لَم یتَطَبَّع لَوحُ القَدَر الالهیّ بتَصویرِ حُصُولِه فَلِمَ الدُّعاء وَ ما رادَتُه وَ اِن کانَ مِمّا جَری به القَلَم و تَطبَّع به اللَّوح فَما الدّاعی اِلیٰ تَکَلُّفِه وَ اَیُّ اِفتِقارٍ اِلی تَجَشُّمِه فَمُندَفِعٌ بِاَنَّ الطَّلَب اَیضاً مِنَ القَضاءِ وَ الدُّعاءِ أیضاً مِنَ القَدَر وَهما مِن شَرائِطِ المَطلُوبِ المَقضِیِّ وَ مِن اَسبابِ المامولِ المُقَدّر فَاِذاکانَ قَد جَرَیَ القَضا وَ القَدَر بِنَجاحِ بُغیَةٍ مّا وَ اِنجاحِ طَلِبَة مّاکانَ الطَّلَبُ وَ الدُّعاءُ اللَّذانِ هُما مِن شَرائطِها وَ اَسبابِها المُتَادّیَة اِلَیهِ اَیضاً مِنَ المَقضِیِّ المقَدَّرِ وَ اِلّا فَلا . و بالجُملَةِ ماقَضی و قَدرَ فَتَمَد قُضِیَت وَ قُدِرت اَسبابُه وَ شَرائِطُهُ و ما لا فَلا

اِذا اَرادَ اللّهُ شَیئاً هَیّأ اسبابَهُ اَقولُ نُسِبَ الطَّلَبُ فی القَضاءِ وَ الدُّعاءِ اِلَی القَدَر و مُتَقَدِّمٌ عَلَیه بالذات وَ المُرادُ بالطَّلَبِ السّعی فی تَحصیل المَطاوبِ بَعدَ تَصَوّره وَ الدُّعاءُ الالتِماسُ مِن اِعطائِه لَهُ وَ مِنَ المُستَبین اَنَّ لِلسؤال وَ التَّضَرُّع وَ الاِقبالِ اِلَی‌اللهِ تَعالی فی تیسر المَطالِب و فَتح المَغالِق مَدخَلٌ عَظیمٌ لانَّ بِه یَحصلُ الاِستعداد التّامّ لِفَیض وُجُودِ اللهِ العَمیم وفَضلِه الجَسیم کَما سنح لی .

به‌یُمن گریه طفل از مادر خود شیر می‌گیرد

دعاها را اجابتها ز فیض چشم تر جُو شد

ثُمَّ لایَخفیٰ اَنَّ فیض مایَصدُر عَنهُ سُبحانه لَهُ اِعتِباران اَحَدهما بالنَّظر اِلیٰ نَفسِ الجُودِ الکُلّی وَ مَن هُوَ مِن تِلکَ الجَهَة یَجبُ اَن یَکُونَ غَیرَ مُتَفاوُت ولامُختَلِفٍ بالنّسبَةِ اِلی جُملَة المَوجودات ، لا نَ نِسبَتَهُ اِلَی‌الکُلِّ عَلَی السَّواءِ ، وَ الثّانی بالنّظر اِلَی المُمکِنِ مِن حَیثُ هُوَ وَ بالضَّرُورَة هُوَ غَیرُ متَّحِدٍ فَبِاختِلافِه فی القُربِ وَ البُعد بالنِّسبَةِ اِلی الجُودِ الالهیّ حَصَلَ اختلاف الجودِ وَ تَفاوُته فکُلّ ممکِنٍ کانَ اَتَمَّ اِستِعداداً وَ قُربُه اَکمَلَ کانَ اَقرَبَ اِلی جُودِه وَ قَبُولِ فَیضِه کَما قالَ مَن قالَ .

در دل هرذرّه فَیضَت جلوهٔ شایسته کرد

ازتو تقصیری نشد آئینهٔ ما زنگ داشت

فَالسّائل المُلِحُّ فی المَسئَلَةِ اذاحَصَلَ لَهُ ماسَاَل دون مالم یَسئَل فلَیسَ مَنعهُ مالَم‌یَساَل لعربه عِندَه اَو لِعَدم جودِه به اَولِعَدِم قُدرَتِه عَلَیه اِذلَیسَ بَینَ ما سَاَلَ وَ بَین ما لَم یَساَلَ بِالنِّسبَةِ اِلَی الجُودِ الکُلّی فَرقٌ ولا تَفاوتٌ بَلِ التَّخصیصُ اِنّماکانَ لِلاستِعدادِ وَ تَمام القَبولِ فیما سَاَلَ دون ما لم یَساَل وکذا فیما لَم یَسئَل وَ عَدمُ الفَیضِ الجُودیِّ عِندَ عَدَمِ السُّؤالِ فانّه لعدم الاستعداد عدم‌القبول فانّ الدُّعاء یَحصلُ الاِستِعداد وَالقَبول وقَد یحصُلُ السؤال

وَ الدُّعاءُ وَلا يحصُلُ الفَيض ايضاً لِذلِكَ بِعَينه اِذْ لَيسَ كُلّ دُعاءٍ وَ سؤالٍ مُعِدّاً وَ مؤثّراً لِلقبُولِ لِجَوازِ حُصُولِ مانِعٍ او فَواتِ شَرطٍ اَو تَعَلُّقِ مَصلَحةٍ اَو غَير ذلِكَ كَما قالَ بَعضُ اَرباب المَقال .

گر دعا جمله مُستجاب شدی   هر دمی عالمی خراب شدی

وَ قَد سَئَلَ سائلٌ عَن مولانا الثّامِن عَلیّ بن مُوسی الرِّضا عَلیه السّلامُ عَن الجَوادِ فَقالَ لِسُوالِكَ وَجهانِ اِن اَرَدتَ المَخلُوقَ فَالجَوادُ هُوَ الّذی يُؤدّی مَاافترضَ الله عَلَيهِ ، وَ اِنْ اَرَدتَ الخالِقَ فَهُوَ الجَوادُ اِن اَعطی وَ اِنْ مَنَعَ لانّه اِنْ أعطی أعطی مَن لَهُ وَ اِنْ مَنَعَ مَنَعَ مَنْ لَيسَ لَه .

فَكَلامُه عَلَيهِ السّلامُ دالٌّ عَلی اَنّ فَيضَ جُودِهِ تعالی مُتَوقِفٌ عَلَی الاستعداد وَ عَدَمِه فَنَقُولُ يا مَن سائِلُكَ غَير مَردودٍ ، وَ يا مَن بابُكَ عِندَ السُّؤالِ غَير مَسدودٍ ، هَيِّئ لَنا مِن اَمرِنا رَشَداً ، وَ اجْعَل مُنتَهی مَطالِبِنا رِضاكَ وَ وَفِّقْنا لِما تحِبُّهُ وَ تَرضاه . نظم :

تو گفتی هر آن کس که در پیچ و تاب   دُعایی کند من کنم مُستَجاب
چو عاجز رهاننده دانم ترا   درین عاجزی چون نخوانم ترا

و الحَمدُ لِلهِ وَحْدَهُ .

۴

شرح حال میر داماد بنقل سید علی خان مدنی در سلافة العصر

الامیر محمدباقر بن محمد الشهیر بالداماد الحسینی

طراز العصابة . و جواز الفضل سهم الاصابة . الرافع با حاسن الصفات اعلامه . فسید و سند و علم و علامه . اکلیل جبین الشرف و قلادة جیده . الناطقة السن الدهور بتعظیمه و تمجیده، باقر العلم و نحریره . الشاهد بفضله تقریره و تحریره . ووالله ان الزمان بمثله لعقیم . و ان مکارمه لایتسع لبثها صدر رقیم . و انا بریء من المبالغة فی هذا المقال . وبرقسمی یشهد به کل وامق وقال ، شعر :

و اذا خفیت علی الغنیّ فعاذر   ان لا ترانی مقلة عمیاء

ان عدت الفنون فهو منارها الذی یهتدی به . او الآداب فهو مؤملها الذی یتعلق باهدابه . او الکرم فهو بحره المستعذب النهل و العلل . او النسیم فهو حمیدها الذی یدب منه نسیم البرء فی العلل . او السیاسة فهو امیرها الذی تجمّ منه الاسود فی الاجم . اوالریاسة فهو کبیرها الذی هاب تسلطه سلطان العجم . وکان الشاه عباس اضمر له السوء مراراً . و امرّ له حبل غیلته امراراً . خوفاً من خروجه علیه . و فرقاً من توجه قلوب الناس الیه . فحال دونه ذوالقوّة والحول . و ابی الا ان یتم علیه المنة و الطول . و لم یزل موفور العز والجاه . مالکاً سبیل الفوز والنجاة . حتی استأثر به ذوالمنه . و تلا بآیتها النفس المطمئنة . فتوفّی فی سنة احدی و اربعین والف . و من مصنفاته فی الحکمة **القبسات** و **الصراط المستقیم** و **الحبل المتین** . و فی الفقه **شارع النجاة** و له حواشٍ علی **الکافی** فی الفقه و **الصحیفة الکاملة** و غیر ذلک . و من انشائه البدیع الاسلوب . الآخذ بمجامع القلوب

ماكتبه الى الشيخ بهاءالدين مراجعاً رحمهماالله تعالى : ولقدهبت ريح الانس من سمت القدس فاتتنى بصحيفة منيفة كانها بفيوضها بروق العقل بوموضها . وكانها بمطاويها . اطباق الافلاك بدراريها . وكأن ارقامها باحكامها اطباق الملك و الملكوت بنظامها . وكأن الفاظها برطوباتها انهار العلوم بعذوباتها . وكأن معانيها بافواجها . بحار الحق بامواجها . وايم الله ان طباعها من تنعيم . و ان مزاجها من تسنيم . و ان نسيمها لمن جنان الرمضوت و ان رحيقها لمن دفاق الملكوت . فاستقبلتها القوى الروحية . و برزت اليها القوة العقلية . و مدت اليها فطنة صوامع السر اعناقها من كوى الحواس و روزاة المدارك و شبابيك المشاعر وكادت حمامة النفس تطير من وكرها شغفاً و اهتزازاً . و تستطار الى عالمها شوقاً و هزازاً . و لعمرى لقد ترويت . و لكنى لفرط ظمائى ما ارتويت

شربت الحب كاساً بعد كاس　　فما نفد الشراب ولا رويت

فلا زالت مراحمكم الجلية . مدركة للطالبين . باضواءِ الاعطاف العلية . و مروية للظامئين بجرع الالطاف الخفية و الجلية . ثم ان صورة مراتب الشوق و الاخلاص التى هى وراء مايتناهى بما لايتناهى اظنها هى المنطبعة كما هى عليها فى خاطركم الاقدس الانور الذى هو لاسرار عوالم الوجود كمرآة مجلوة . ولغوامض افانين العلوم و معضلاتها كصفاة مطحوة . و انكم لانتم بمزيد فضلكم المؤملون لامرار المخلص على حواشى الضمير المقدس المستنير . عند صوالح الدعوات السانحات فى مينة الاستجابة . و مظنة الاجابة بسط الله ظلالكم . و خلد مجدكم و جلالكم . والسلام على جنابكم الارفع الابهى . وعلى من يلوذ ببابكم الاسمى . و يعكف بفنائكم الاوسع الاسنى . و رحمة الله و بركاته ابداً سرمدا ،

ومن غريب رسائله رسالته الخلعيّة ، وهى ممّا يدل على تأله سريرته . وتقدس سيرته . و صورتها : بسم الله الرحمن الرحيم الحمد كله لله رب العالمين . و صلاته على سيّدنا محمد وآله الطاهرين . كنت ذات يوم من ايّام شهرنا هذا و قدكان يوم الجمعة سادس عشر شهر رسول الله شعبان المكرم لعام ثلاث وعشرين والف من هجرته المقدسة فى بعض خلواتى اذكرربى فى تضاعيف اذكارى واورادى باسمه الغنى فاكرر «ياغنى يامغنى» مشددها بذلك

عن کل شیء الا عن التوغل فی حریم سره و الامحاء فی شعاع نوره و کأن خاطفة قدسیة قد ابتدرت الیّ فاجتذبتنی من الوکر الجثمانی ففککت حلق شبکة الحس و حللت عقد حبالة الطبیعة واخذت اطیر بجناح الروح فی وسط ملکوت الحقیقة و کانی قدخلعت بدنی و رفضت عدنی . و مقوت خلدی . و نضوت جسدی . و طویت اقلیم الزمان و صرت الی عالم الدهر فاذاً انا بمصر الوجود بجماجم امم النظام الجملی من الابداعیات والتکوینیات و الالهیات و الطبیعیات والقدسیات و الهیولانیات و الدهریات و الزمنیات و اقوام الکفر والایمان و أرهاط الجاهلیة و الاسلام من الدارجین و الدارجات و الغابرین و الغابرات . و السالفین و السالفات . و العاقبین و العاقبات فی الازال و الاباد . و بالجملة احاد مجامع الامکان و دارت عوالم الامکان بقضها و قضیضها و صغیرها وکبیرها باثباتها و بابدائها حالیاتها وافیاتها واذاً الجمیع زفةزقة وزمرة زمرة یجذبهم قاطبة معاملون. وجوه ماهیاتهم شطربابه سبحانه شاخصون بابصار نیاتهم تلقاء جنابه جل سلطانه من حیث لایعلمون . وهم جمیعاً بالسنة فقرذواتهم الفاخرة والسن فاقةهو یاتهم الهالکة فی ضجیج الضراعة وصراخ الابتهال ذاکروه و داعوه و مستصرخوه و منادوه بباغنی یا مغنی من حیث هم لایشعرون فطفقت فی تلک الضجة العقلیة . و الصرخة الغیبیّة . أخر مغشیاً علی وکدت من شدة الوله والدهش انسی جوهر ذاتی العاقلة و اغیب عن بصرنفسی المجردة واهاجر ساهرة ارض الکون و اخرج من صقع قطر الوجود راساً اذ قد ودعتنی تلک الخلسة الخالسة شیقاً حنوناً الیها و خطفتنی تلک الخطفة الخاطفة تائقاً لهوفاً علیها . فرجعت الی ارض التبار . وکورة البوار . و بقعة الزور . و قریة الغرور تارة اخری . هذا منتهی الرسالة المذکورة . والله سبحانه اعلم .

۵

شرح حال میرداماد بنقل مدرس تبریزی خیابانی در ریحانة الادب

میر محمد باقر بن شمس‌الدین محمد استرابادیّ الاصل، اصفهانیّ المنشأ و الموطن، نجفیّ المدفن، اشراق التخلّص، میرداماد الشّهرة، وگاهی به داماد و سید داماد نیز ملقّب، دخترزادهٔ محقّق کرکی علی بن عبدالعالی سابق‌الذکر و پدرش به‌دامادی محقّق مذکور مفتخر بود و به‌همین جهت به‌داماد شهرت داشت و بعد از وفات او ارثاً لقب مشهوری افراد خانوادهٔ او که منجمله همین میرداماد است گردید.

گویند که محقّق کرکی حسب‌الامر رؤیائی حضرت امیرالمؤمنین(ع) دختر خودرا به‌عقد ازدواج شمس‌الدین محمد فوق درآورده که بفرمودهٔ آن حضرت فرزندی از او ظاهر خواهد شد که وارث علوم انبیا و اوصیا خواهدگردید لکن بعداز چندی پیش‌از آنکه فرزندی بوجودآید آن دختر وفات یافت ومحقّق از بی‌نتیجگی ظاهری آن رؤیای رحمانی در حیرت بود تا بار دوّم باز درخواب آن حضرت فرمود که همانا مرادما دختر دیگرت بوده نه این دختر متوفّی، اینک آن امر جهان مطاع را امتثال کرده و دختر دیگرش را به عقد شمس‌الدین درآورد و بعد از چندی همین میرداماد بوجود آمد و به‌مدارج عالیهٔ علمیّه ارتقا یافت و مصداق آن رؤیای رحمانی گردید. اینکه درالسنهٔ بعضی دایر ودر قاموس‌الاعلام نیز خود محمد باقر را داماد شاه عباس ماضی دانسته و این لقب مشهوری داماد و میرداماد را نیز مستند بدان داشته همانا ناشی از قلّت تتبّع و بی‌اطّلاعی از حال ایرانیان است.

میرداماد ازفحول ومتبحّرین علمای قرن‌یازدهم امامیّه واعاظم فلاسفه وحکمای اسلامیّه ، جامع علوم عقلیّه و نقلیّه و اصلیّه و فرعیّه ، حکیم بصیر و متکلّم خبیر ودر حلّ بعضی از مشکلات فقهیّه و حدیثیّه نیز بی‌نظیر بوده است .

عقلیش از قیاس عقل برون　　　　نقلیش از قیاس نقل فزون

اسکندر بیک منشی که معاصرش بوده درتاریخ عالم‌آرای عباسی دروصف این عالم ربّانی‌گوید که در علوم معقول‌ومنقول سرآمد روزگار خود وجامع‌کمالات صوری و معنوی ، کاشف دقائق انفس و آفاق بود ، در اکثر علوم حکمیّه و فنون غریبه و ریاضی وفقه وتفسیر و حدیث درجهٔ علیا یافته وفقهای عصرفتاوی شرعیّه‌را بتصحیح آن جناب معتبر می‌شمارند و اشراقات فضائل وکمالاتش بر ساحت آمال طلبهٔ علوم درخشان است .

میرداماد در بعضی از مصنّفاتش خودرا درمقام معلمی با فارابی هم‌طراز و در ریاست حکمای اسلامیه با شیخ‌الرئیس انباز می‌دارد . علاوه بر مراتب علمیّه، در زهد و تقوی و عبادات وقیام او بوظائف مقرّرهٔ دینیّه نیز نوادری منقول است .گویند که در تمامی اوقات تکلیف خود به‌جمعه و جماعت و ادای نوافل یومیّه مواظبت داشت ، یک نافله ازاو فوت نشد ، چهل سال در موقع‌خواب دراز نکشید، در هرشبی نصف قرآن (پانزده جزو) خوانده و بیست سال هم مباحات را تا به حد وجوب و ضرورت نرساندی مرتکب نشدی . با شیخ بهائی معاشر بود و نسبت بیکدیگر وظائف ادب و احترام تمام و لوازم صداقت و اخلاص خاص‌الخاص‌را معمول می‌داشته‌اند بطوری که نظیر آن را در سلسلهٔ اهل علم خصوصاً بین‌المعاصرین کمتر سراغ توان کرد . روزی شاه عبّاس برای تفرّج سوار بود واین دوعالم ربّانی نیزکه تقرّب تمام داشته‌اند حاضر رکاب بوده‌اند شاه محض امتحان صدق‌و صفای باطن ایشان، نزد میرداماد که به‌جهت بزرگی جثّه‌اش عقب‌تر می‌آمد و آثار خستگی در بشره‌اش ظاهر بود آمد وگفت این شیخ (بهائی) اصلاً وظیفهٔ تمکین و وقار را رعایت نکرده و جلوتر می‌رود واسب‌بازی

می کند برخلاف جناب‌شما که با کمال تمکین ووقار هستید . میرداماد گفت مطلب نه‌چنین است بلکه اسب شیخ ازکثرت فرح و انبساطی که از حامل بودن وجود محترمی مانند شیخ را دارد رقص و وجد می کند و نمی‌تواند آرام بگیرد که عالم معظّمی مثل شیخ بر وی سوار شده‌است . پس شاه پنهانی پیش‌شیخ رفته وگفت که میر ، ازکثرت فربهی و بزرگی جثّه اسب را هم خسته کرده و به‌زحمت انداخته بطوری که تاب‌حرکت ندارد شیخ گفت مطلب نه‌چنین است بلکه آن خستگی که در اسب میر مشاهده می‌شود فقط دراثر عجزو ناتوانی از باربرداری علمی‌است که کوههای بزرگ از تحمّل آن عاجزهستند سلطان در دم پیاده شد ودر میان آن همه جماعت حاضرین رکاب ، محض شکرانهٔ آن نعمت بزرگ صفای باطن و پاکدلی علمای عصر او ، بروی خاك افتاده و سجدهٔ شکر بجا آورد . یا سبحان‌الله قلم ورقم از بیان مناقب شاه علم‌پرور عالم‌دوست آنچنانی وذکر فضائل و مکارم اخلاق این‌چنین علمای ربّانی عاجز و ناتوان و توفیق تأدّب به آداب ایشان را از درگاه خداوندی مسئلت می‌نماید .

میرداماد از تلامذهٔ شیخ حسین عاملی پدر شیخ بهائی و خال مفضال خود شیخ عبدالعالی پسر محقّق کرکی و بعضی از اکابر دیگر بوده و از ایشان روایت نموده است و یگانه فیلسوف اسلامی مـلّا صدرای شیرازی و بعضی دیگر از اجـلّای وقت نیز از تلامذهٔ میر بوده‌اند . از اقوال نادرهٔ میر ، قول به ذاتی بودن دلالت الفاظ (نه‌وضعی) وقول بعموم منزله در مسئلهٔ رضاع ومانند اینهااست به‌شرحی که در محل‌خود نگارش یافته است .

مصنفات طرفه و عجیبهٔ میر هم بسیار و در اثبات تفنّن و تبحّر معقولی ومنقولی او برهانی قاطع می‌باشد و در طرز و اساوب همهٔ آنها مبتکر می‌باشد :

۱ـ اثباث سیادة المنتسب بالأم الی هاشم .

۲ـ الاربعة الایّام

۳ـ الاعضالات العویصات فی فنون العلوم و الصناعات وآن جواب بیست مسئله

معضله می‌باشد که پنج آخری فقهی و اصولی و بقیه هم از مشکلات ریاضی و حکمی وکلامی و منطقی بوده و با کتاب سبع شداد مذکور ذیل خود میر ، در طهران چاپ شده است .

۴ـ الافق المبین در حکمت الهی

۵ـ امانت الهی در تفسیر فارسی آیهٔ امانت

۶ـ انموذج‌العلوم که بیست اشکال از مشکلات فنون ریاضی و کلام واصول‌فقه را درآن حل کرده است. و ظاهراً همان اعضالات مذکور فوق است

۷ـ الایقاضات فی خلق الاعمال و افعال العباد

۸ـ الایماضات والتشریقات فی‌مسئلة الحدوث والقدم واین‌هردو درحاشیهٔ قبسات مذکور ذیل چاپ شده است .

۹ـ تأویل المقطعات فی اوائل السور القرآنیة

۱۰ـ تشریق الحق

۱۱ـ التصحیحات و التقویمات که شرح کتاب تقویم الایمان ذیل است

۱۲ـ التصحیحات که حاوی بعض تصحیفاتی است که در بعض از اخبار وادعیه واقع شده است .

۱۳ـ تفسیر سورة الاخلاص

۱۴ـ تقدمة تقویم الایمان

۱۵ـ التقدیسات در حکمت الهی و رد شبههٔ ابن‌کمونه

۱۶ـ تقویم الایمان

۱۷ـ الجذوات بفارسی‌که در بیان جهت، عدم احتراق جسد حضرت موسی موقع احتراق جبل بجهت تجلی. برای شاه عباس تألیف داده ودر بمبئی چاپ سنگی شده و دارای تحقیقاتی در علم حروف می‌باشد

۱۸ـ الجمع والتوفیق بین رأیی‌الحکیمین فی حدوث العالم

۱۹- جواب‌السؤال عن تنازع‌الزوجین فی قدرالمهر و تصدیق وکیل‌الزوجة للزوج

۲۰- جیب الزاویة

۲۱- حاشیهٔ استبصار شیخ طوسی که حاشیه بر احادیث آن کتاب شریف بوده و یک نسخه از آن بشمارهٔ ۱۸۹۵ درکتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار جدید طهران موجود وآن غیراز شرح استبصار است که بفرمودهٔ روضات در مسائل اصول فقه می‌باشد.

۲۲- حاشیهٔ الهیات شفا

۲۳- حاشیهٔ رجال کشی

۲۴- حاشیهٔ شرح مختصر عضدی

۲۵- حاشیهٔ صحیفهٔ سجادیّه که دارای تحقیقات جلیله بوده و باشرح صحیفهٔ سید نعمت‌الله جزائری در طهران چاپ و دو نسخهٔ خطی آن نیز بشمارهٔ ۱۰۶۰ و ۱۰۶۱ درکتابخانهٔ مدرسهٔ فوق موجود است

۲۶- حاشیهٔ کافی که باستظهار ذریعه غیر از رواشح سماویهٔ مذکور ذیل است

۲۷- حاشیهٔ مختلف علامه

۲۸- حاشیهٔ من لایحضره الفقیه

۲۹- الحبل المتین در حکمت

۳۰- حدوث العالم ذاتاً و قدمه زماناً چنانچه در ذریعه گفته است.

۳۱- خلسة الملکوت واین هردو در حاشیهٔ قبسات مذکور ذیل چاپ شده‌است

۳۲- خلق‌الاعمال که باکتاب مسارّالشیعه در یکجا چاپ و آن غیر از ایقاضات مذکور فوق است

۳۳- دیوان شعر به‌عربی و فارسی

۳۴- الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیة

۳۵- السبع الشداد واین هردو در طهران چاپ شده است

۳۶- سدرة المنتهی در تفسیر قرآن

۳۷- شارع النجات در فقه

۳۸- شرح استبصار که فوقاً ضمن حاشیهٔ استبصار اشاره شد

۳۹- شرح تقویم الایمان

۴۰- شرح مختصر الاصول عضدی

۴۱- شرعة التسمیة و آن رساله‌ای‌است مبسوط درحدود دوهزاربیت درحرمت تسمیه و تکنیهٔ حضرت ولی عصر عجل‌الله فرجه در زمان غیبت

۴۲- الصراط المستقیم در حکمت

۴۳- ضوابط الرضاع

۴۴- عیون المسائل المنطوی علی لطائف الدقائق و طرائف الجلائل

۴۵- القبسات در حکمت که در طهران با اثولوجیای ارسطو و بعضی از کتابهای دیگر خود میر چاپ شده است

۴۶- مشرق الانوار که مثنوی است

۴۷- نبراس الضیاء

۴۸- نفی الجبر و التفویض و غیر اینها .

اشعار نغز وطرفهٔ عربی وفارسی میر نیز بسیاراست وچنانچه اشاره شد به‌اشراق تخلّص می‌نموده و از اوست :

ای ختم‌رسل دوکون پیرایهٔ تست　　　افلاك یکی منبر نه پایهٔ تست

گر شخص‌ترا سایه نیفتد چه عجب　　　تو نوری‌وآفتاب خود سایهٔ تست

درمرحلهٔ علی‌نه‌چون‌است‌ونه‌چند　　　درخانهٔ حق زاده بجانش سوگند

بی‌فرزندی که خانه زادی دارد　　　شك‌نیست‌که‌باشدش‌بجای‌فرزند

نیز از اشعار افتخاریهٔ اواست که رباعی مشهور ابن‌سینارا استقبال کرده‌است :

تجهیل من ای عزیز آسان نبود — بی از شبهات

محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود — بعدازحضرات

مجموع علوم ابن سینا دانم – با فقه‌وحدیث
وینها همه ظاهر است و پنهان نبود – جز برجهلات

کالدر ولدت یا تمام الشرف فی الکعبة و اتخذتها کالصدف
فاستقبلت الوجوه شطر الکعبة والکعبة جهها تجاه النجف

نتوان ز غم تو دل به‌تدبیر برید نتوان به‌جهد از شیر برید
بر من نتوان بست به زنجیر دلت وز تو نتوان دلم به شمشیر برید

درکعبهٔ قل تعالوا از مام که زاد ازبازوی باب‌حطّه خیبر که‌گشاد
بر ناقهٔ لا یؤدی الّا که نشست بر دوش شرف پای کراسی‌که‌نهاد

وفات میر داماد هنگام تشرّف به زیارت عتبات عرش درجات در سال هزار و چهلم یا چهل و یکم یا دوّم هجری قمری مابین کربلا و نجف واقع شد، جنازه‌اش به‌نجف اشرف نقل و در آن ارض اقدس دفن گردید . بنا بر اوّل ، جملهٔ : عروس علم دین را مرده داماد = ۱۰۴۰ . و بنا بر دوّم ، هر یک از کلمهٔ : الرضی = ۱۰۴۱ و جملهٔ : عروس علم و دین را مرد داماد = ۱۰۴۱ و بنا بر سیّمی نیز کلمهٔ الراضی = ۱۰۴۲ مادّهٔ تاریخ وفات می‌باشد و در ردیف محمّدین از نخبةالمقال گوید :

و السید الداماد سبط الکرکی مقبضه (الراضی=۱۰۴۲) عجیب‌المسلک

(قص وص ۱۱۴ ت و ۲۰۹۸ ج ۳ و ۴۱۸۷ ج ۶ س و ۷ ج ۲ مع و متفرقات ذریعه و مدارک مذکوره در ضمن شرح حال)

مقدّمهٔ تحلیلی قبسات

از

سید علی موسوی بهبهانی

بعدالحمد والصلاة ، سپاس خدای بزرگ راست که سرانجام طبع انتقادی وتحقیقی کتاب «قبسات» که شاهکار و بزرگترین و پر اهمیت‌ترین اثر حکیم فرزانه میر محمد باقر داماد بزرگ فیلسوف عصر صفوی با همت و کوشش چند ساله مصححان آن پایان یافت و اینک در دست انتشار می‌باشد . چاپ حاضر کتاب قبسات از طرف مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران انجام یافته و هفتمین شماره از سلسله انتشارات آن مؤسسه بشمار است . نحوهٔ تصحیح و چگونگی مقابلهٔ نسخ و روش نقطه‌گزاری و غیره که در چاپ حاضر به‌کار رفته است در جای مناسب خود آورده می‌شود . از من خواسته شد تا همانطور که در مقابله و تصحیح مقداری از متن کتاب سهمی داشته‌ام مقدمه‌گونهٔ مختصری مشتمل بر فهرست اجمالی مطالب تهیه نمایم تا بانوشته‌های دیگری که راجع به شرح حال و فهرست و منابع احادیث و آیات به‌ترتیب از طرف دوست دانشمند آقای دکتر مهدی محقق و دوست ارجمند آقای ابراهیم دیباجی فراهم می‌شود بصورت مقدمه در ابتداء کتاب حاضر که فقط متن بدون حشو و زوائد قبسات است قرار گیرد . البته کتاب حاضر مجلد دومی خواهد داشت که شامل تعلیقات و بررسی و تحلیل آثار و خلاصه‌ای از عقاید کلامی و فلسفی داماد و شرح حال تفصیلی مؤلف بانضمام فهرست مصطلحات و غیره خواهد بود .

این مطلب قابل ذکر است که درچاپ حاضر کتاب قبسات نهایت جدیت بکار رفته تا تصحیح و نقطه‌گزاری به‌روش علمی متداول میان محققان صورت گیرد و یکی

از مزایای آن بر طبع قدیم این باشد که مطالعه کننده با مشکل قرائت متن مواجه نباشد. به‌زبان دیگر جای وقف و وصل وجای صدای حرف وضبط کلمه بااستفاده ازحرکات و ضوابط معلوم گشته تا مشکلی از جهت خواندن برای مطالعه کننده درمیان نباشد.

مطلب دیگری که لازم است یادآور شد ـ اینکه فصل‌بندی وابواب کتاب قبسات مانند دیگر کتب مشابه روشن و منظم نیست و این خود یکی از ممیّزات سبک نگارش داماد بشمار است. باتوجّه بدین نکته است که تهیه فهرست مطالب آن بدان صورت که کاملاً روشن وگویا باشد آسان نمی‌نماید. علاوه بر این مطالب و مسائل فلسفی هرچند بطریق منطقی هم باشد نمی‌توان برای آنها همانندکتابهای ادبی یا حقوقی فهرست منظم وکاملاً روشنی تهیه کرد. و این مشکل ناشی از طبیعت مسائل فلسفی است یعنی این مطالب آنچنان به‌هم بستگی دارند که نمی‌توان آنها را دسته‌بندی کرد و هر دسته را در جای جدا و معین قرارداد. واگر براین تصمیم ناگزیر باشد و بخواهد باید کم وبیش همهٔ مطالب کتاب‌را درفهرست‌بیاورد. پس‌اگربخواهدآنرا به‌زبان‌ساده وغیراصطلاحی تحریرکند چه‌بساکه از لحاظ کمیّت برمقدار متن‌کتاب فزونی یابد. باتوجه بدین‌امر بود که من تنها فهرستی کوتاه از مطالب کتاب تهیه کردم که در آن فقط شماره عناوین‌اصلی و فرعی کتاب آمده و ذیل هرعنوان‌اصلی (یعنی قبس) کتاب بذکر تعداد عناوین فرعی (ومضه ـ ومیض) و ذکر موضوع سخن در هرعنوان اکتفا گردیده است ـ باشدکه کمکی در راه مطالعه کتاب باشد. لیکن پیش‌از بیان فهرست اجمالی کتاب قبسات بشرحی که یاد شد ـ بنظر می‌رسدکه بهتر باشد مسألهٔ «حدوث دهری» راکه موضوع اصلی کتاب قبسات وهمچنین اساس فلسفهٔ خاص میرداماد را تشکیل می‌دهد به اختصار در اینجا بررسی نموده وخلاصه این نظریه راکه مبنای حل بسیاری ازمشکلات فلسفی درفلسفهٔ خاص حکیم استرآباد است بیان داریم تامطالعه‌کنندگان بمضمون موضوع اصلی کتاب حاضرآگاهی اجمالی داشته و بااین‌دانش‌اجمالی و زمینه قبلی بمطالعه بپردازند. امیدآنکه نگارنده را برهفوات احتمالیش در بیان نظریهٔ حدوث دهری میرداماد آگاه سازند.

چنانکه یادآور شدیم موضوع اصلی بحث در کتاب قبسات «حدث دهری» است و خلاصهٔ سخن حکیم استرآباد در این باب آنست که نمی‌توان مجموع عالم (ممکنات) را تنها حادث دانست که فقط عدم ذاتی آنها بر وجودشان مقدم باشد، زیرا عدم ذاتی اعتباری است نه نفس‌الامری و اگر ممکنات را بتمامها تنها مسبوق به عدم ذاتی بدانیم درواقع و نفس‌الامر مسبوق به‌عدم نیستند. و نیز نمی‌توان مجموع عالم را حادث زمانی دانست یعنی وجود کل عالم مسبوق به‌عدم زمانی باشد، چه براساس این‌فرض زمان‌خود که از اجزاء عالم ممکنات است باید مسبوق به‌عدم خودش درظرف زمان باشدکه این فرض مستلزم اجتماع وجود و عدم زمان است در ظرف واحد. از این‌گذشته نتیجهٔ قول اخیر آنست که یک زمانی ولو بوهم وجود داشته باشدکه واجب تعالی را هیچ اثر و معلولی در آن نبوده باشد. و لازمهٔ آن تعطیل و امساك فیض لایتناهی حق است در حق ممکناتی که مستحق وجود هستند. واین نوع تعطیل محال است.

بنابراین هم قول آنکه بقدم زمانی معتقد است و فرق میان موجودیت واجب و ممکن را فقط بحسب اعتبار دانسته خلاف واقع است وهم قول متکلمان که عالم‌را حادث زمانی دانسته و بدین طریق امساك و تعطیل را درافاضهٔ واجب‌الوجود درزمان‌نامتناهی روا داشته‌اند خلاف عقل و ذوق بلکه شرع و فطرت است.

دانشمند استرآبادی اضافه می‌کندکه حق قراح آنست که عالم را یا بتعبیر دیگر وعاء عالم را به‌سه قسم منقسم کنیم:

یکی عالم یا وعاء سرمد که بمنزلهٔ ظرف‌است برای ذات واجب الوجود و اسماء و صفات او.

دوم عالم دهر یا وعاء دهر که ظرف مجردات صرفهٔ عقلیه است.

سوم عالم یا وعاء زمان که ظرف است برای حوادث یومیه و موجودات عالم کون و فساد.

این عوالم سه‌گانه در طول هم قراردارند یعنی عالم سرمد فوق همهٔ عوالم ومحیط

برآنها و اقوای و اکمل است نسبت به‌همه موجودات از حیث وجود . و عالم دهر فوق عالم زمان و محیط برآن است و موجودات آن اقوای جواهر و اکمل از موجودات عالم زمان است . و عالم زمان که حوادث آن مادون همهٔ عوالم و موجودات آن ضعیف‌تر و ناقص‌تر از همهٔ موجودات عوالم دیگر است .

البته این بیان بدان معنی نیست که موجودات زمانی در وعاء دهر نیستند بلکه همهٔ موجودات ممکن اعم از مجرّد ومرکب در وعاء دهر بنحو ثبوت وعدم‌تغیر وبدون کمیّت موجود هستند ، منتهی حوادث یومیه و موجودات زمانی بطور متغیر و متکمم در وعاء زمان وجود پیدا می‌کنند . خلاصه آنکه عالم اعلی واجد عالم اسفل نیز هست ولی عکس آن تحقّق ندارد . یعنی اسفل نمی‌تواند واجد اعلی باشد . یا به تعبیر دیگر ناقص واجدکامل نیست ولی بعکس آن کامل واجد ناقص هست .

پس از بیان این مقدمه داماد می‌گوید : همانطورکه حوادث زمانی در حدی از حدود سلسلهٔ عرضیه زمان معدوم بوده‌اند و در حدّ بعد موجود شده‌اند وبه‌همین‌جهت مسبوق به‌عدم واقعی هستند ، همچنین‌است امر درسلسلهٔ طولیهٔ عوالم سه‌گانه ـ سرمد دهر، زمان ـ که هر عالم مادون در مرتبهٔ عالم مافوق خود بواقع معدوم‌است . بنابراین وجود واقعی عالم مافوق بعینه عدم واقعی عالم مادون است ، و مرتبهٔ ضعیف وناقص عالم مادون در مرتبهٔ وجودکامل عالم مافوق موجود نیست ، پس وجود نفس‌الامری هر عالم مافوق بعینه ظرف عدم نفس‌الامری عالم مادون است .

بنا برآنچه ذکر شد ، روشن گردید که مرتبهٔ وجود نفس‌الامری عالم سرمد بعینه مرتبهٔ عدم نفس‌الامری عالم دهر و مجرّدات است ، پس معدوم بودن مجردات و همهٔ ممکنات در مرتبهٔ عالم سرمد ، عدمیت نفس‌الامری و واقعی است . نتیجه اینکه عالم ممکنات و مجموع مجردات مسبوق بعدم واقعی و نفس‌الامری هستند و حدوث دهری دارند و حدوث آنها واقعی است نه اعتباری چنانکه حکیم گوید، و نه حدوث زمانی چنانکه متکلم می‌گوید . . . . وهمچنین است حکم در مورد عالم دهر و عالم زمان

نسبت بیکدیگر . یعنی وجود نفس‌الامری عالم دهر بواقع عدم نفس الامری است برای عالم زمان .

بنابراین حوادث زمانی علاوه برحدوث ذاتی مسبوق به سه عدم واقعی هستند :

۱ـ عدم زمانی ۲ـ عدم دهری ۳ـ عدم سرمدی ، وسلسلهٔ موجودات دهری مسبوق به دو عدم واقعی هستند : ۱ـ عدم دهری ۲ـ عدم سرمدی . اما عالم سرمدی مسبوق به‌هیچ عدمی در هیچ مرتبه‌ای نیست . حتی به‌اعتبار عقل هم هیچ عدمی بر عالم سرمدکه حاق حقیقت اعیان و متن موجودات عینیه است سبقت ندارد [1] .

بنابراین معلوم‌شدکه غیر از ذات‌وصفات واجبی‌آن همهٔ‌عوالم و کلیه موجودات مسبوق بعدم واقعی نفس‌الامری هستند . و عقیدهٔ مشائیان و اشراقیان‌که عالم مجردات را فقط مسبوق بعدم اعتباری می‌دانند استوار نیست، همانطورکه نظر متکلمان در باب حدوث زمانی کلیهٔ عالم ممکنات اعم از مادی ومجرد ، نیز نااستواراست . باری مقصود میرداماد به‌تعبیر دیگر چنین‌است که : وجود موجودات عالم نفس‌الامری است ووجود عالم اعلی بعینه عدم و ظرف عدم موجودات عالم ادنی است ، پس عدم هر عالم ادنی درظرف عالم اعلی عدم واقعی ونفس‌الامری است ، پس همانطورکه عدم حادث زمانی در زمان قبل از وجود آن عدم واقعی است ، عدم وجودی هر یکی از عوالم سلسلهٔ طولیه هم در مرتبهٔ ماقبل خود یعنی عالم فوق برآن ، عدمی واقعی‌است . خلاصه‌آنکه حکیم قدسی ضمیر ، حدودکلی مراتب وجود راکه ازاشراق شمس حقیقت وجود بظهور پیوسته ونقص وکمال آن حدود را قبل و بعد فرض کرده وآن‌را بمنزلهٔ قبلیت و بعدیت زمانی دانسته‌است . وهمانطورکه حوادث زمانی که هریک بعدازدیگری می‌آید وجود بعدی در مرتبهٔ وجود قبلی معدوم است و عدم آن واقعی است ، همچنین در سلسلهٔ طولیه حقیقت وجود نیز هر وجود مابعدی در مرتبهٔ وجود ماقبل واقعاً معدوم است .

۱ـ البته از نظر عرفانی و بر مذاق عارفان که مقام تعین اسمائی ذات را بعد از مقام لاتعین ذات می‌دانند ، مقام تعین اسمائی مسبوق به‌عدم سرمدی می‌شود .

بلی تنها ذات حق تعالی است که هیچ موجود و یا مرتبهٔ وجودی بر آن مقدم نیست و به‌همین جهت عدم واقعی در ساحت او راه ندارد. پس نتیجه چنین است که مجرّدات عالم دهر که خود نیز به دو مرتبه: دهر اعلی و دهر اسفل منقسم است، علاوه بر عدم ذاتی (اعتباری) مسبوق به‌دو عدم واقعی هستند: یکی عدم آنها در سرمد و دوم عدم هر مرتبهٔ مابعد دهری در مرتبهٔ ماقبل خود.

وهمچنین حوادث جسمانی‌زمانی علاوه بر حدوث ذاتی واعتباری دارای حدوث زمانی و دهری نیز هستندکه هر دو عدم واقعی است. خلاصه آنکه موجودات همه از مجرّد و مادی، حادث هستند و مسبوق به عدم واقعی نفس‌الامری. در مقابل ذات سرمدی عزّ مجده که بتمام فروض قدیم است و حدوث‌را به‌هیچ‌یک از معانی آن درآن ساحت مقدس راهی نیست.

دانشمند استرآبادی بدین طریق میان عقیدهٔ ملیین (یعنی متکلمان) ونظر فلاسفه (پیروان استدلال) جمع می‌کند. ودرواقع با ابداع نظریهٔ حدوث دهری توفیق می‌یابد یک نوع توافقی میان متکلم و فیلسوف یا به‌زبان دیگر میان شرع و عقل برقرار ساخته و براساس آن فلسفه‌ای نو را پی افکند.

فهرست مختصر فصول و ابواب کتاب قبسات

موضوع کتاب : موضوع اصلی کتاب قبسات «مسأله حادث یا قدیم بودن عالم است» . داماد خود درمقدمهٔ همین کتاب یادکرده است که : کتاب قبسات‌را بخواهش یکی از دوستانش که ردّ مسئول وی برایش مقدور نمی‌نمود نگاشت . او می‌گوید : دوست یاد شده از وی تقاضاکرد تا نظر خود را در باب حدوث و قدم عالم (یعنی ماسوی الله) که محل اختلاف آراء صاحب‌نظران علوم فلسفه الهی است نگارش دهد وکتاب قبسات در همین زمینه نگارش‌یافت . و مشکلی راکه متقدمان ازعهدهٔ حل آن چنانکه باید برنیامده بودند بتوفیق الهی برطرف ساخت .

وجه تسمیه کتاب به‌قبسات : مؤلف درمقدمه کتاب بدان نامی‌خاص نداده‌است بنابراین تسمیه کتاب به « قبسات » باید از قبیل علم بالغلبه بوده و وضع تعیینی داشته باشد نه وضع تعینی . امّا از عبارت‌آخر مقدمه که داماد می‌گوید : من مسئول دوست خود را برآوردم و مطالب کتاب را طی‌قبساتی که هرکدام بر «ومضات» و «ومضاتی» است نگارش دادم ، این‌احتمال پیش‌می‌آید که خود مؤلّف تلویحاً کتاب‌را به «قبسات» موسوم کرده باشد . درمورد بیشتر آثار داماد همین سخن مطرح است که نام آنها وضع تعینی دارد یا وضع تعیینی ؟ باری هرچند تحقیق و تفصیل درخصوص این موضوع که نام کتاب که‌بدان شهرت‌یافته نامی‌است که مؤلّف‌بدان‌داده یابعدهابدان موسوم‌ومشهور شده است ثمرهٔ علمی ندارد ولی رعایت امانت علمی ایجاب می‌کندکه از انتساب این نام‌گزاری به مؤلّف مادام که مدرکی قاطع در دست نیست خودداری شود .

فصول و ابواب کتاب : کتاب‌قبسات جمعاً شامل ده‌قبس‌است وهرقبس مشتمل برچندین ومضه و ومیض که در زیر به‌موضوع مورد بحث در هر قبس و تعداد ومضه ویا ومیضات آن به‌اختصار اشارت می‌رود :

قبس اول : در این قبس از انواع حدوث و اقسام وجود ازجهت حادث وغیر حادث بودن و نیز تحدید موضوع مورد بحث کتاب گفتگو می‌شود که جمیعاً شامل هفت ومضه است . و ومضه‌های چهار و هفت هرکدام مشتمل بر هفت «ومیض» .

۱ـ این تقسیم‌بندی‌را می‌توان چنین‌تفسیر کرد که «قبس» بمنزله«باب» و«ومضه» در حکم «فصل» و «ومیض» همچون «بند» فرض شده است .

قبس دوم : در این‌قبس انواع سه‌گانه سبق ذاتی مورد بحث‌است و بر اثبات‌آن برهان اقامه می‌شود . این مباحث این قبس جمعاً در طی هفت ومضه آمده و ومضه سوم آن مشتمل بر هشت ومیض و ومضهٔ پنجم آن شامل چهار ومیض و ومضه هفتم دارای چهار ومض است :

دراینجا به‌خلاصه موضوع موردبحث درومضه‌اول وخلاصه مسأله موردگفتگو در ومیض‌آخر اشاره‌می‌شود . باشدکه مطالب مورد بحث کتاب و سیاق سخن سیدداماد اندکی روشن شود :

ومضه نخست : از آنچه درکتب دیگر خود برتو خواندیم دریافتی که «وجود» هرشیء در هر ظرف و وعائی وقوع نفس همان شیء است در همان وعاء و هیچ امری دیگر بدان ملحق یا منضم نمی‌شود . چه در غیر اینصورت مطلب «هل‌بسیطه» بدل به «هل مرکبه» شده و ثبوت شیء فی نفسه به‌معنی «ثبوت» شیء برای شیء دیگر درآید . و این هردو بدیهی‌البطلان است الخ .

ومیض آخر : داماد می‌گوید : به‌عبارت‌دیگر هرگاه صادراول سرمدی‌الوجود و همراه با جاعل تام خودکه واجب بالذات است در متن‌اعیان تحقّق داشته باشد لازم می‌آیدکه مجعول در مرتبهٔ ذات جاعل تحقق داشته و معیت ذاتی در متن اعیان با وی داشته باشد و بنابراین ذات جاعل بماهی هیچ نوع تقدمی ولو در مرتبهٔ عقل بر مجعول خود ندارد و تصور تقدم جاعل برمجعول امکان‌ندارد . و امتیاز جاعل ازمجعول ازمیان می‌رود و تقدم رتبی‌جاعل بر مجعول در مرتبهٔ ذات نیز ازمیان می‌رود . واین‌نیز بدیهی‌ـ البطلان است .

قبس سوم : این‌قبس جمعاً مشتمل بر شش ومضه است . وهیچیک از ومضات مزبور مشتمل بر ومیض نیست بجز ومضهٔ آخر یعنی ومضهٔ ششم که شامل سی و دو «ومیض» است . موضوع مورد بحث در این قبس تقسیم بعدیت انفکاکی است به دو قسم از طریق برهانی که باتوجه به‌قبلیت سرمدیه اقامه شده است . دراینجا نیز خلاصه مقال داماد را در ومضه اول و «ومیض» آخر به‌ترتیب می‌آوریم :

ومضه اول : برهر کس که بضاعتی تحصیلی داشته‌باشد معلوم است که : امتداد اتصالی که فرض اجزاء و حدود مشترکه درآن ممکن است جز امتداد دووضع که قابل اشاره حسی است نمی‌تواند باشد واین تنها به‌عالم جسمانیّات که فلک‌اقصی محیط برهمه آنهاست اختصاص‌دارد . بنابراین وقوع در حیّز وصاحب وضع و مکان وجهت‌بودن به‌اجسام وابعاد جسمانی اختصاص‌دارد وهمچنین سیلان واستمرار وفوت‌ولحوق‌ومُضیّ و استقبال مختص است به‌زمان وحرکت و امتداد وسیلان برای هر شیء ازناحیهٔ زمان و حرکت ناشی است .

ومیض آخر (از قبس سوم) : از آنچه‌گذشت آشکار شدکه انسان‌کبیر یعنی عالم اکبر بتمامه از ثابتات و قارات و متغیّرات و تدریجیات و دفعیات ازکوچک و بزرگ بقضّها و قضیضها مجعول حق‌متعال و مخلوق خالق علی‌الاطلاق است بدون‌اینکه ابداع و ایجادآن تدریجی ومنطبق برزمان باشد چنانکه درحرکت قطعیّه ویادفعی باشد چنانکه درحرکت توسطیه بلکه‌بطریق وراء طرق مذکوراست که وهم‌رابدان دسترسی نیست . خلاصه آنکه ایجاد عالم اکبر نه‌تدریجی و قابل فرض اجزاء وانقسام است ونه دفعی و غیر قابل فرض اجزاء و انقسام بلکه ایجاد دهری است که دوام دهری دارد . بااین تفصیل که افاضه عقول ازکتم عدم صریح ازجناب حق جل و علا را ابداع وایجاد اجرام سماویه را اختراع وخلق کائنات مسبوق بعدم‌زمانی‌ممتد ومرهون امکان‌استعدادی را تکوین‌گویند . از این بیان بطلان قول یهود بتعطیل فیض و فراغ حق از افاضه و محال بودن آن معلوم شد .

کما قال عزّ من قائل :

قالت الیهود یدالله مغلولة غلت ایدیهم و لعنوا بماقالوا بل یداه مبسوطتان، الآیه .

قبس چهارم : دراین‌قبس داماد از قرآن کریم و سنّت پیامبر واحادیث اوصیاء شواهدی براثبات مدعای خویش می‌آورد و جمعاً مشتمل بر شش « ومیض » است . در چهار ومیض‌اول به‌آیات‌قرآن استشهاد می‌شود . ودر ومیض پنجم به‌احادیث‌نبوی ودر ومیض آخر یعنی‌ششم به‌احادیث مروی ازائمه علیهم‌السلام استنادمی‌شود . وآخرین ومیض از جهت کمیّت از جمیع ومیضات نخستین مفصل‌تر است .

در این قبس بحث اصلی اثبات حدوث دهری عالم بتمامه است از طریق استناد به‌آیات قرآنی و احادیث اعم از نبوی و احادیث مروی از ائمه .

در ومیض اول داماد به‌آیهٔ « ماخلقکم ولابعثکم الا کنفس واحده » ـ از سورهٔ لقمان ـ استنادکرده و ازکشاف زمخشری نقل می‌کندکه‌گفته : مراد آنست‌که خلقت و بعث قلیل وکثیر و متعدد وواحد ازطرف حق‌تعالی یکسان است، زیرا خدای‌را شأنی از شأن دیگر باز نمی‌دارد .

داماد نتیجه می‌گیردکه این تساوی تنها در وعاء دهر که تکمم و تقدر ندارد منظور است .

ودر ومیض آخر چنانکه یاد شد داماد به‌احادیث وخطبه‌های ائمه علیهم‌السّلام بتفصیل استناد شده است . ودر پایان این ومیض آمده : ثُمَّ قال علیه‌السلام و لا دیانة الّا بعد معرفة ، و لا معرفة الّا باخلاص . . . فهذه جملة جمیلة من احادیثهم الجامعة لمکنونات العلم و غامضات الحکمة، الخ .

قبس پنجم : موضوع بحث در این قبس چگونگی وجود طبایع مرسله است وجمعاً شامل چهار ومضه است . ومضه چهارم یعنی ومضه آخر خود مشتمل بر بیست و یک ومیض‌است . در ومضه نخست اعتبارات چهارگانه ماهیت ـ لابشرط ، بشرط لا ، بشرط شی ولا شرط مقسمی ـ بحث شده و وجه امتیاز این چهار اعتبار و

بخصوص فرق میان لابشرط قسمی ولا بشرط مقسمی به‌شرح بیان شده است .

او می‌گوید : لابشرط قسمی عموم‌تناولی دارد درصورتی که عموم‌لابشرط مقسمی تناولی نیست یعنی شامل افراد و جزئیات و متشخّصات نیست .

و در « ومیض آخر » یعنی پایان قبس سخن از این موضوع است که انسان عالم کبیر یعنی شخص عالم با نظام جملی آن هر چند از جهت انتساب بفاعل حق ثابت الذات و حاصل‌الوجود است ولی از لحاظ ذات خویش از دو جهت هالک و باطل است . یکی بطلان ذاتی من‌حیث هی‌هی و دیگری عدم دهری واقعی صریح که قبل از فیضان ذات حق متعادل و ایجاد ابداعیات . یعنی در متن عرش سرمد جز ذات حق تعالی که حاق واقع است شخص عالم معدوم بوده است . و این عدم واقعی و صریح است . و همین است معنی حدوث دهری عالم .

قبس ششم : در این قبس سخن از متصل بودن زمان وحرکت واینکه هرمتصل ممتدی ناگزیر متناهی‌است و بی‌نهایت عددی درحوادث زمانی که متعاقب‌یکدیگر هستند ناممکن و باطل‌است : در ومضه نخست بدوطریق برمتصل ومتناهی‌بودن زمان‌استدلال شده است . و سرانجام نتیجه گرفته می‌شود که جوهر فرد یا به‌زبان دیگر جزء لایتجزی امکان ندارد وهر جوهر فارد متحیّز ناگزیر ممتد درجهات و قابل‌تجزیه دروهم خواهد بود . و در «ومیض آخر» از این قبس سخن در این است که امتداد زمان همانند امتداد حرکت که منشأزمان‌است می‌باشد وامتداد فلک که حامل‌حرکت‌است مستدیر می‌باشد و نباید توهم شود که امتداد زمان مستقیم‌است همانند امتداد خطوط وسطوح . ودرآخر نحوهٔ تجزیه و همی زمان را به‌آنات و ساعات و غیره بیان می‌دارد و روشن می‌سازد که فرض‌مبدأ درزمان به‌چه‌طریق صورت می‌گیرد . باری این‌قبس‌را جمعاً چهارده«ومضه» است که ومضه سوم شامل یک ومیض است و ومضه هشتم مشتمل بر ده «ومیض» و ومضه دوازدهم دارای یک ومیض و ومضه چهاردهم را بیست‌ویک «ومیض» است.

قبس‌هفتم : دراین‌قبس همانطور که داماد درآغاز آن‌تصریح می کند بعض‌شکوك

و اعتراضاتی که جنبهٔ مشاغبه ومطالعه‌دارد ذکر کرده و بدانها پاسخ می‌گوید . این‌قبس جمعاً شامل چهار «ومضه» است که «ومضه» آخر آن یعنی ومضهٔ چهارم دارای بیست و چهار «ومیض» می‌باشد .

در ومضه اول بیان این موضوع است که عروض «عدم طاری» و «عدم‌سابق» برزمان امتناع ذاتی دارد و تنها عروض «عدم بالمرة» یعنی ازلی وابدی امکان‌ذاتی دارد .

وی اضافه می‌کند این بیان نباید موجب این‌توهم شود که «زمان واجب‌الوجود» است ، زیرا امکان ذاتی‌ماهیت درقبول وجود منافات باامتناع وجود برای بعض‌افراد همان ماهیت ندارد ، ودر «ومیض آخر» سخنی‌ازکتاب «شفای»شیخ‌الرئیس نقل‌می‌کند خلاصه‌آن چنین است : «از زمان ارسطو بنیانگزارمنطق تاکنون ـ عصرشیخ‌الرئیس‌ـ که قریب ۱۳۳۰ سال است‌کسی براصول منطق چیزی اساسی نیفزوده وتنها شروح و اضافاتی تکمیلی بر مباحث اصلی افزوده شده‌است . چنانکه از ارسطو نیز درباب جدل ومغالطه قوانینی وضع‌شده‌بود لیکن از قیاس و اقسام واحکام‌آن مطلب مهمی درمیان نیامده بود ، هرچند در طبیعیات پیشرفتها شده بود » . داماد پس‌از نقل‌کلام شیخ ـ می‌گوید : نه تنها در علوم طبیعی بلکه در فنون حکمت ماوراء طبیعی و بخصوص در حکمت با زمان ما (عصر داماد) نقص‌فراوان بود ،وهرچند فضل‌متقدم را انکارنداریم ولی اتمام این مباحث موهبتی الهی بود که به‌ما اشراق شد .

قبس هشتم : موضوع بحث در این‌قبس صفات : قدرت و اراده ازصفات حق باری‌تعالی است . این قبس‌را داماد درطی چهارده «ومضه» بپایان می‌برد . ازمیان این ومضات ومضه چهارم دارای یک «ومیض» و ومضه هشتم نیز دارای یک «ومیض» و ومضه‌نهم شامل یازده «ومیض» و ومضه چهاردهم مشتمل بر هفده «ومیض» است .

ومضه نخست :

همانطورکه ازمطاوی ضوابط عقلی وقوانین حکمی دریافته‌اید لزوم‌چیزی برای چیز دیگر بحسب طبیعت یا بذاته‌است یعنی‌نفس خصوصیتی راکه درذات طرفین‌است

بالاصاله موجب آن لزوم می‌باشد چنانکه در لزوم « زوجیت » برای عدد چهار یعنی منقسم بودن به‌دو قسم متساوی یااینکه لزوم بذاته نیست و بواسطه امر ثالثی پدید آمده است . چنانکه در لزوم لزوم زوجیت برای عدد چهار که این‌لزوم دوم مقتضای‌جوهر و ذات عدد چهار نیست بلکه لزوم «زوجیت» برای این عدد موجب این لزوم . البته فرض لزوم ثانی‌وثالث برای عدد چهار بالعرض ، بی‌نهایت است ولی همگی آن‌لزومات بجز لزوم اول تبعی و عرضی است نه اصلی و بالذات .

ومیض آخر :

در این ومیض که داماد سخن را در شرح صفات علم و قدرت حق‌تعالی بپایان می‌رساند از ابونصر فارابی در این باب کلامی می‌آورد ونیز احادیثی از ائمه علیهم‌السّلام ذکر می‌کند و سپس از خواجه نصیرالدین سخنی در این باب نقل می‌کند و آن را نیکو می‌شمارد . او می‌گوید : شریک ما درتعلیم در جهان اسلام یعنی ابونصرفارابی درکتاب جمع بین رأیی‌الحکیمین گفته‌است چون‌انیت وذات باری‌تعالی مباین‌است باجمیع ماسوای خود بطوری‌که هیچ‌چیز بااو شبیه وهمانند نیست نه بحقیقت ونه به‌مجاز واین بدان معنی است‌که باری‌تعالی اعلی و اشرف از ذات و انیت را داراست همین‌طور ماناگزیریم که کلمات داله برصفات را بر ذات حق اطلاق کنیم لیکن نه بدان معنی‌که ما از این الفاظ می‌فهمیم بلکه به‌معنائی اشرف و اعلی‌که بسیار از این معانی‌که ما درك می‌کنیم بعید است و همین‌است معنی اشرف واعلی . یعنی هرحقیقتی‌را طرف اشرف واخس‌است وطرف اشرف برای حق ثابت است . داماد اضافه می‌کند : این بیان فارابی حقیقتی است‌که اخبار متظافر از ائمه اطهار بدان ناطق است . چنانکه یکی از علماء اهل بیت نبوة گفته است :

هل یسمی عالما و قادراً الّالانه وهب‌العلم للعلماء والقدرة للقادرین فکل‌مامیزتموه باوهامکم فی ادق معانیه فهو مخلوق مصنوع الخ .

قبس نهم : در این قبس که جمیعاً شامل چهار ومضه است و ومضهٔ آخر خود

دارای سی و سه «ومیض» است . موضوع سخن « اثبات جواهر عقلیه و ترتیب نظام عالم وجود در دو سلسلهٔ بدو وعود یا قوس نزول و صعود» است . در ومضهٔ نخست سخن ازحقیقت تناقض‌است . دراین ومضه داماد می‌گوید که حقیقت تناقض عبارتست از تقابل سلب و ایجاب چنانکه در علوم مختلف و بخصوص علم ماوراء طبیعه به‌اثبات رسیده است . این معنی در حقیقت از نسبتهای متکرر از دو طرف است یعنی یکی از دو مفهوم رفع مفهوم دیگر است و بعبارت ساده نقیض هر شیء رفع آن شیء است و این یا در عقود است یا درمفاهیم مفرده ودر هردومورد رفع هریک نقیض دیگری است . پس اگر مفهوم اول سلبی باشد نقیض آن نیز سلبی است یعنی رفع سلب مثلاً نقیض «لاانسان» «لالاانسان» است و نقیض قضیه سالبه نیز سلب همان سلب است . البتّه لازمه سلب سلب ایجاب است . بنابراین لازم نیست اخذ مفهومین در متناقضان ایجابی باشد .

و در طی ومضات دیگر نظام و مراتب موجودات بیان شده است و سرانجام در «ومیض آخر» این قبس به‌چند آیه از جمله و الصافات صفّا . فالزاجرات زجراً . فالتالیات ذکراً . و نیز :

والنازعات غرقاً. والناشطات‌نشطاً. والسابحات‌سبحا. الخ استنادشده وداماد‌می‌گوید که : مراتب روحانیات و طبقات ملائکه در این آیات بیان شده است و به همین جا قبس را ختم می کند .

قبس دهم :

در این قبس که آخرین فصل کتاب است از « قضا وقدر » و چگونگی دخول «شرور» در قضای الهی و حقیقت دعا و اجابت‌آن و اینکه برگشت همه امور درآغاز وانجام به‌خداست، سخن رفته است . این قبس جمعاً مشتمل بر پنج ومضه و یک تختمه و یک ختام تختمه و یک ختم‌الختام است وآخرین‌عنوان‌کتاب « توصیة ودعاء»است . و «ومضه‌پنجم» شامل سی‌وشش ومیض و تختمه و ختام تختمه جمعاًدارای هفده ومیض

است . در ومضه نخست سخن در این است که احد نقیضین وجوب وجود نمی آید مگر درصورتی که نقیض دیگر ممتنع الوجود گردد بجمیع انواع وانحاء امتناع . ونیز ازمطاوی قبسات گذشته معلوم شده است که : «هرمعلول مادام که از ناحیه علتش وجوب وجود و وجوب تقرر نیابد از علت صدور نمی یابد . با قبول این دو مقدمه این نتیجه بدست می آید که «هیچ معلولی هرچند بظاهر وجودش مستند به علل ممکن الذات باشد مادام که به علت العلل که وجوب ذاتی دارد مستند نگردد وجوب وجود پیدا نمی کند . خلاصه آنکه علل قریبه و متوسطه و بعیده هرمعلول ممکنی بدون استناد بعلت اولی که واجب بالذات است نمی تواند موجد یا موجب وجود معلول خود گردد .

این مطلب را داماد به چهارطریق اثبات می کند وطریق نخست را به کسی منسوب نمی کند . و طریق دوم را منسوب به ارسطو می شمارد و می گوید : ارسطو درکتاب «اثولوجیا در میمر سوم» آورده است . و طریق سوم را به شیخ الرئیس نسبت می دهد و اضافه می کند که ابن سینا در شفا و اشارات و دیگر کتب خود آن را آورده است . وطریق چهارم را منسوب به اشراقیون می کند . و در «ومیض آخر» از ومضه پنجم ، داماد سخن از معانی مختلف «اول و آخر» بودن حق تعالی به میان آورده است .

او می گوید : از آنچه در طی قبسات ده گانه کتاب ذکر شد دیدهٔ بصیرتت بدین حقیقت مستبصر گردید که حق سبحانه و تعالی به ده وجه هم اول وهم آخراست . آنگاه هرده وجه را بیان کرده و به همین جا سخن را دراین ومیض بپایان می رساند . آنگاه نخست عنوان تختمه از فروع مباحث قبس دهم بحث می کند واین تختمه را درطی هفده ومیض بپایان می رساند . فروع یاد شده در این ومیضات عبارتند از : خیر از حق است و شرور اموری عدمی هستند . اینکه در آیهٔ قرآن آمده «لا یسئل عمّا یفعل و هم یسألون» مراد نفی تعلیل و سلب غایت نیست و مطلب دیگر که ذکر شده جمع بین احادیث لزوم رضا بقضاءالله و روایات مشعر براینکه رضایت بکفر کفر است و نوع دیگر حل مشکلی است که در تفسیر حدیث قدسی : ما ترددت فی شیء انا فاعله الخ ذکر شده است .

و مطالب دیگر شرح حدیث «کل مولود یولد علی الفطرة» و مطلب دیگر حل مشکل جبری بودن افعال‌عباداست بجهت اینکه متعلق علم الهی است . و همچنین مشکل جبری بودن اراده عباد است . و مطالبی دیگر از این قبیل و سرانجام توصیه می‌کندکه از متفلسفان که بندگان اجسام و پیروان اوهام خویش هستند بپرهیزیدکه سخنان آنها موجب گمراهی است . آنگاه به درگاه الهی دعا می‌کند که عاقبت همه به خیر باشد .

میرداماد یا معلّم ثالث*

مکتب الهی اصفهان

هانری کربن

درایران نام میرداماد درذهن و خاطرکلیهٔ اشخاصی که حدّ اقل اطلاعات فلسفی و وحکمت الهی دارند آشنا ومانوس می‌باشد . حتی برخی از اهل نظر در جوامع روحانی وخلایق وسیعه که پای بند بمراتب ایمان واعتقادات مذهبی می‌باشند وی‌را بدرجهٔ قدس وروحانیّت برابرقدّیسین گرامی ومعزّز می‌دارند. لیکن بدون اظهاربد بینی مفرط می‌توان اعلام داشت که توجّه قلبی و احترامی کـه نسبت بشخصیّت میرداماد ابراز می‌شود و شهرت واعتباری که وی بدست آورده ظاهراً ازحدود وثغور کشور ایران تجاوزننموده و بدیگر ملل اسلامی یا غیر اسلامی سرایت نکرده است . علامت و نشانهٔ این موضوع از یک جهت کمیاب بودن نسخ خطّی آثار ونوشته‌های فلسفی و حکمی خارج از ممالکی است کـه درآن زبان فارسی بعنوان زبان علمی و فرهنگی و فلسفی بطور قابل توجّهی معمول ومتداول بوده است وعمده ترآنکـه درکتب و تألیفـات مربوط بتاریخ فلسفهٔ جهانی که بدست وهمت محققان ودانشمندان غربی تدوین‌گردیده اگر بفهارس وجداول اعلام فلسفهٔ تطبیقی نظـری افکنیم باحسرتی آمیخته بحیرت ملاحظه خواهیم کـرد که ستون مربوط بخاورمیانه از زمان صاحب نفحات الانس، شاعر عالیقدر و عارف شهیر ایران یعنی ازسنهٔ ۱۴۹۵ میلادی بنحوتأسف انگیز وبدون هیچ گونه دلیل قانع کننده‌ای پاك وسفید مانده است .

*- متن فرانسوی این‌گفتار در Melange Massinnon در پاریس در سال ۱۹۵۶ میلادی چاپ شده است .

باعدم معرفت باحوال وشخصیّت میرداماد، مکتب فلسفی والهی که وی بتحقیق طیّ چندین نسل پیشوا ومقتدای فکری ومعنوی آن بوده — وما آنرا مکتب الهی اصفهان می‌توانیم بنامیم — برای طلاب غیرایرانی و علاقه مندان بحکمت و فلسفهٔ خارج ازایران مجهول وناشناس مانده است . مکتب مزبور طی دوران سلطنت صفویّه در ایران یعنی ازقرن شانزدهم تا قرن هیجدهم میلادی وتاریخ مشؤوم ۱۷۲۲م. که شهر زیبای اصفهان با تهاجم وحشیانهٔ افغان ازپای درآمد توسعه و امتداد یافته است . از همه بالاتر اینکه مکتب علمی و الهی اصفهان محقّقان و متفکّران بلند پایه ای در دامان خود پرورده و تألیفات وآثار گرانبهائی باقی گذاشته است که تا زمان حاضر تأثیر ونفوذ زنده وغیرقابل انکار آن محسوس ومشهود می‌باشد . متأسفانهٔ از دانشمندان برجسته وحکمای عالیقدر مزبور که معاصران دکارت (۱)، لایب نیتز (۲) ، جیوردانوبرونو (۳) و یاکوب بویمه (٤) بوده‌اند کمترین نام و نشانی درفهارس و تواریخ فلسفهٔ اروپائی و غربی یافت نمی‌شود . آنچه با عدم آشنائی به‌آثارآنان مجهول وناشناس مانده نه تنها بخشی از تراوش های روح وتفکّرات معنوی انسانی است بلکه باب عمده و قابل توجّهی ازتاریخ فلسفه و حکمت الهی بعنوان علمی و فلسفی کلمه وفصل مصفّائی از تفکّر مذهبی وعرفانی ونوع ممتازی از معنویّت واحوال ومقامات باطنی است که از روی بی‌اعتنائی یاجهالت بالمرّه کنار گذاشته شده است .

اکنون دیگر نه جای افسوس و نه مقام انگشت بدهان گزیدن است . بلکه هنگام آن رسیده که با تعمّق ودلگرمی تمام بکاری که در پیش داریم بیندیشیم و جبران مافات را به‌بهترین وجهی همت گماریم . درست است که این دوره پرارزش از تاریخ معنویّت ایران کاملاً بدست فراموشی سپرده شده لیکن ادوار دیگری نیز بهمین سرنوشت دچارگردیده است : پنجاه سال پیش مرحوم پرفسور ادوارد براون اظهار تأسّف خودرا ازاینکه شرق شناسان قابل اعتنا ترین ابواب وفصول حکمت الهی مذهب

۱- Descartes ۲- Leibniz ۳- Giordano Bruno ٤- Jacob Boehme

تشیّع را از نظر دور داشته اند ابراز نموده است . باید اذعان کرد که دلیل این غفلت وحکمت وجود این نقیصه بزرگ از اینجاست که نوع کار واجتهاد واستقصاء کامل در این گونه مباحث از عهدهٔ تربیت و تحقیق وحوصلهٔ یک شرق شناس ساده و معمولی خارج است ، بلکه ورود در این معانی و اجتهاد درعرصهٔ فلسفه و حکمت اسلامی و حکمت الهی مذهب تشیّع بالأخص ، علاوه بر استعداد و ذوق ذاتی ، تنها درشأن دانشمندانی است که از جهات مختلف واجد تعلیمات وتحصیلات و ورزیدگی کامل در فنون حکمت وفلسفه وتاریخ می‌باشند . با این‌همه دراین مقام ناگزیر است محض تبرئه و رفع تقصیر دانشمندان شرق شناس خاطر خوانندگان محترم را بدین نکته جلب نماید که همواره دسترسی بمنابع و وسائل واسباب اصلی تحقیق دراین زمینه‌ها بی‌نهایت مشکل بلکه غیرممکن است . بسیاری از این کتب و رسائل بچاپ نرسیده و اغلب اوقات دسترسی بدانها کاری آسان نیست ! برخی دیگر ازآنها بطبع درآمده ولی چون چاپ آنها سنگی وناقص ولایقرء است وفاقد فهارس‌اعلام وجداول نیز می‌باشد، متتبّع بینوا وقتی با این‌گونه آثار سر وکار پیدا می کند خود را محبوس در جنگلی سحرآمیز می‌بیند و یکباره جهت یابی وتشخیص‌صراط مستقیم برایش‌ناممکن می‌گردد. خلاصهٔ کلام آنکه، ضروری ترین وعاجل ترین وظایف ، تجدید چاپ وتدارك منابع ومأخذ است که باید بمدد ومعاونت مشترك فلاسفه وشرق شناسان ونسل جدیدی از فیلسوفان ایرانی انجام گردد وعالمی معنوی را کـه قدر وارج و بشارت آن منزلت و مقامی لایزال دارد ، در دنیای عصرما بمرحلهٔ استحصال رساند.

دراوضاع واحوال موجود من اعتراف دارم‌که وقتی یک نفر فیلسوف وحکیم علوم الهی بهمراه علمای باستانشناسی ومورّخین وهنرمندان اصفهان، دراین شهر بنظاره وگردش پردازد، شاید خودرا دربرابر امری غامض وواجد ارزش‌عالیه احساس کند. ولی ازاین امرمطلع است‌که درگلستانهای صفاهان، درسایهٔ عالی ولذّت بخش مدارس ومکاتب کهن سال آن ، متفکّران بسیاری زندگانی کرده، بتفکر و تأمّل پرداخته و

تعلیم وتعلّم کرده‌اند ونام اینان برای حکیم مزبور آشنا ومعروف است ولی اغلب دسترسی بآثار آنان پر زحمت ودشوار می‌باشد . از میان ما نیز عموم کسانی که در یکی از عصرهای پرلطف فصل خزان نخستین سراشیب های جنوب شهرصفاهان‌را پیموده وبرای مواجه شدن بامنظرهٔ پرشکوه وعظمت آن بهرجانب توجّه نموده‌اند، باآندره‌گدار هماهنگ گردیده ونظر اورا دراین مورد که درك کامل هنر وحقیقت روح ایرانی «بدون حصول علم بجمال و محسّنات نافذ و اثربخش این شهر» امری محال است ، خواهند پذیرفت . عین عبارات آندره‌گدار چنین است :

« اصفهان، مرموز واسرار انگیز، درمیان صحاری خلوت منفرد ووحید مانده، بنحوی اعجازآمیز زیب وزیور یافته، صاحب تاریخی عظیم، وحتّی بهتر وبرتراز تولد(۱) و آران خوئز (۲) تصویر وسیمای شور وهیجان درعالم خلوت وعزلت می‌باشد» .

عبارت «شور وهیجان درعالم عزلت وخلوت» برازنده ترین عبارات برای تجسّم خصایص وخصایلی نظیر تجارب عرفانی میرداماد که بعداً از ماجرای آن بنحو مشروح سخن خواهیم راند می‌باشد . باری بکوشیم تا اندکی بهمراه استاد حکمت الهی خود در اصفهان، دراین «مدینهٔ فاضلهٔ معنوی» که هنوز بسیاری از وجوه ومناظر آن مصون ومحروس‌مانده نفوذ یابیم. برای ما انتخاب هادی وراهنمائی به ازاین‌امکان پذیرنیست . در وهلهٔ اول باید از نام وآثار و مصنّفات ، از معلّمین و متعلّمین او اطلاع حاصل نمائیم، حصول این اطلاعات برای درك دواعتراف نامه پرشور وخلسه آمیزی که برای ما بیادگار گذاشته ضروری است . آنگاه مشاهده خواهیم کرد کـه درقلب این مدینهٔ فاضلهٔ معنوی، یکی از زیباترین وصمیمی‌ترین‌اسرار معنویّت وروحانیّت ایران‌را می‌توان دریافت وبعیان نظاره کرد .

قبل از هرچیز زمینهٔ پنهانی را که شخصیّت این استاد و حکیم الهی در روی آن نمودار است طرح افکنیم . لقب معروف و مشهور اومعلّم ثالث است . بدیهی است

۱- Tolède		۲- Aranchuez

که «معلّم اوّل» ارسطو و «معلّم دوّم» فارابی بوده وخواهد بود وهمین فیلسوف است که ابن سینا را راهنمون گشته است. دراینجا ما با دورانهای متناوب فلسفی سروکار داریم که یکباره باآنچه بنابرشیوهٔ معمول درباختر زمین می‌بینیم تفاوت دارد. بهرحال: اگر فرهنگک ومعرفت ایران برای اینکه بعد از فارابی بفاصلهٔ شش یاهفت قرن ، حادثه‌ای راکه مبیّن ظهور «معلم سوّم» است گرامی می‌شمارد ، به علّت آنست که این فرهنگک و معرفت ، طی دوران مزبور اهمیّت واعتباری عظیم واصالتی عمیق حاصل کرده ومنبع افکار معنوی شایان توجّهی گردیده است . بزعم وعقیدهٔ این حقیر اصالت مزبور را می‌توان بدین وجه تعریف کرد: میرداماد، شاگردان وشاگردان شاگردانش، مجموعاً در عداد فلاسفه وپیروان ابن سینا بشمار می‌روند . دو تن از آنان یعنی ملاصدرای شیرازی وسیّد احمد علوی ، در جزو آثار دیگر خود ، هرکدام تفسیری از کتاب شفا بیادگار نهاده‌اند که از نظر کیفیّت وعظمت، هریکک از این کتب تألیفی خاص واصیل محسوب می‌شود. بعلاوه همین پیروان ابن سینا آثارشیخ شهاب‌الدین سهروردی‌را نیز مطالعه کرده ودراعماق این فلسفهٔ لمعان ونور واشراق رسوخ یافته‌اند ودرپرتوفلسفهٔ «اشراق» استاد جوان قرن دوازدهم را نیّت آن بود که باید فلسفهٔ باستانی ایران دورهٔ زردشت را حیاتی نوین‌بخشید. میرداماد خود نیز«اشراق»تخلّص می‌کرده واین‌حسن‌انتخاب دارای فصاحت کامله است . بالاخره فلاسفهٔ مزبور ازپیروان بسیار پرشور وحرارت مذهب تشیّع نیز می‌باشند . بنظر من این امر دارای خصلت بسیار پراهمیت ومعنائی می‌باشد وما درتحلیل وتشریح خود هنوز تا آن حد پیشرفت حاصل نکرده‌ایم که بتوانیم کلّیه نتایج و عواقب آنرا در زمینهٔ تجارب معنوی که تا بحال بسیار نیازموده و ناشناس مانده پیش‌بینی نمائیم . مقصود اینست که بیان شود چگونه متفکّرین مورد بحث حکمت‌الهی و فلسفهٔ خود را که صریحاً وصرفاً جنبهٔ تشیّع دارد درقلب و پیکرهٔ آئین ابن سینا و مکتب اشراقی سهروردی بنانهاده وبیان داشته‌اند . ما دراینجا با آن صورت و سیمای معنوی سروکارداریم که مظهرفضائل وصفات معرفت معنوی‌ایران قرن هفدهم می‌باشد.

تردید نیست که تعریف آن با چند کلمه میسّر نیست ولی شایسته است هر نوع تفحّص وتجسّسی راکه باکشف مبانی مکتب اصفهان وظهور وتجلّی آن ارتباط دارد با تبعیّت از اندیشهٔ استاد بی بدیل حکمت الهی عرفانی یعنی ابن عربی اندلسی که در قرن سیزدهم میزیسته مرتبط دانست واین تفحّص و تجسّس در نحوهٔ تفکّر امامیّه بالاخص بتوسّط ابن ابی جمهور وارد شده است . این اظهار که درنظر جمعی شگفت انگیز وتحریک آمیز می‌رسد وگروهی دیگر آنرا با شور وحرارت استقبال می‌کنند ، یعنی این موضوع که «تصوّف اصیل ومسلّم همان تشیّع است وتشیّع واقعی همان تصوّف می‌باشد» چگونه در آثارمتفکّرعالیقدرقرن پانزدهم یعنی سید حیدر آملی درکتاب اوبنام جامع الاسرار مندرج گردیده ؟ . بزعم این جانب تنها یک صوفی ایرانی می‌تواند چنان مطلبی را بزبان آورد.

هنوز وقت آن فرا نرسیده که بتوان مشی اساسی را که در مکتب اصفهان به آمیزش وپختگی مشرب های ابن سینا ، وتصوّف واشراق وتشیّع امامیّه منتهی گردیده تشخیص داد وتقدیر نمود .

درهرحال ، این خصائص بزرگ با خطوطی که سیمای معنوی میرداماد را ترسیم می‌کند ارتباط و تقارن دارد . میرداماد مانند فیلسوفی پرابهام، بویژه بعنوان فیلسوف مرموز وغامض شهرت و معروفیّت داشته و دارد . ولی دو بیان و اعتراف پرهیجان و خلسه آمیز وی مبیّن آنست که شخصیّتی جز فیلسوف داشته‌است . بعبارت صحیح تر ، بمنظور حفظ توافق خود بامشرب خاص او، باید بگوئیم که اگر وی فیلسوفی کامل بوده بعلّت آنست که فلسفه اوتابسرحدّ تجارب خلسه آمیزهدایتش نموده واگر وی‌عارفی کامل‌بوده بسبب آنست که تجربهٔ اووی‌را درتألیف وتدوین فلسفه‌ای که باخلسه وجذبه مربوط است یاری بخشیده و ایده‌آل وکمال مطلوب سهروردی، طابق النّعل بالنّعل‌در این امر مکنون است . میرداماد را می‌توان مظهر وآیت وطلیعهٔ فکر ونبوغ ایرانی‌تلقی نمود .

ولی اشتهار وی بعنوان یک فیلسوف غامض و مرموز ، از داستان مختصری که

درآن روح شوخی و فکاهی ایرانی جلوه گراست ، مشهود و معروف شده است . معروف است که نخستین حادثهٔ پس ازمرگ برای هریک از ابناء بشر سؤال واستنطاق است که ازجانب دوملک بنام نکیر ومنکر بعمل می‌آید . اینان از انسانی که درگذشته می‌پرسند: دین او چه بوده ؟ بکدام خداوند ایمان داشته‌است ؟ درمورد میرداماد نیزاین موضوع برهمین منوال بوده وبدیهی‌است که وی نمی‌توانسته مانند دیگران جوابهای ساده و روشن بدهد و در باب خدای خود می‌گوید : **اسطقس ٌ فوق الاسطقسات** (عنصری است برترازهمه عناصر) . . . آندو ملک مبهوت و متحیّر می‌مانند زیرا این طرز پاسخ بتمام معنی غیر مترقّبه و بی‌نظیر و بی‌سابقه بوده و از هم می‌پرسند که چه باید بکنند ؟ ناچار بحضرت پروردگار مراجعه می‌نمایند ، خداوند با کمال لطف بدیشان می‌گوید : « آری ، من طرز کلام وبیان این بنده خود را می‌شناسم او در سراسر زندگانی از این‌گونه سخنان می‌گفت که هرگز درک نمی‌شد . ، ولی چون انسانی درستکار است وکسی را از او رنجشی وآزاری نرسیدهٔ شایسته است بگلشن فردوس بازش آرید » .

امّا در واقع ، صورت مبهم وغامض اندیشه‌های او مربوط بچیست ؟ ما نباید برای تمکّر او علدم استحکام وصلابتی که مانع از تسلّط برخود است تصوّر کنیم ونیز نباید بپنداریم که وی ازیافتن شیوهٔ بیان تمام وکامل عجز داشته ، بلکه باید این ابهام و غموض بیان را وسیله‌ای برای‌حمایت وصیانت این فیلسوف وحکیم دربرابرعموم دشمنان، درقبال تعقیب ها و تعذیبهائی بدانیم که هیچکدام از فلاسفه و یا شاگردان وی از آن مصون نبوده‌اند. واطّلاع دیگری دراین مورد در دست داریم که خود مبیّن ومفسّر آن ابهام و غموض بیان است ، این اطّلاع جنبهٔ رؤیائی دارد ولی حاوی درسی حکیمانه‌است. ملاصدرا میرداماد استاد خودرا پس‌ازمرگ وی درخواب دیدکه ازاو می‌پرسید : «سبب چیست که مردم مرا هدف تکفیرساخته‌اند،درحالی که شمارا هرگز تکفیر نکرده اند، گرچه مسلک ومشرب خاص مرا با مشرب شما تفاوتی نیست »؟ میرداماد بدوپاسخ می‌گوید : « این امررا موجب آنست که من‌مسائل فلسفی‌را بطرزی بیان داشته‌ام

که فقها ومتألّهین رسمی را قدرت آن نیست که چیزی از آنها درك نمایند وجز یزدان شناسان حکیم کسی قادر بفهم آن مسائل نمی‌باشد . در صورتیکه تو راهی بر خلاف طریقت من پیموده‌ای ؛ تومسائل فلسفی را چنان صریح و روشن بیان می‌نمائی که هرمعلم ساده وقتی کتابهایت را مطالعه کند می‌تواند از آن اطلاعات باخبر گردد . بهمین جهت است که تورا درمعرض تکفیر آورده‌اند ولی درمورد من از هرایذاء واهانتی عاجزند» !

اکنون به‌برخی‌ازتفاصیل که موجب تصریح عباراتی که به تاریخچهٔ زندگانی معنوی او مربوط است اشاره می‌گردد. اصل‌خانوادگی میرداماد، عوالم روحانی ومعنوی‌اسلاف او، تعالیمی که درعهد شباب دیده وی را درعداد خاندانهای بزرگی بحساب می‌آورد که مظهرتشیّع بوده‌اند. وی در استراباد درنیمهٔ دوم قرن دهم هجری یعنی نیمهٔ دوم سدهٔ شانزدهم میلادی متولّدگشت وسال تولّد او بطور قطع معلوم نیست . نام «داماد» که بدان شهرت یافته در واقع لقب پدر او ، شمس الدین محمّد بوده وبا تاریخ حوادث مذهبی وابسته است. پدرش شاگرد «شیخ» ، شاگرد محقّق ثانی است. شخص اخیر از سیماهای برجسته وتابناك علمای امامیّه می‌باشد. شیخ درعالم رؤیا امام اول‌را دیده و امام اوّل بدو دستور داده بودکه دخترش را برای شاگردش شمس الدین بعقد مناکحت در آورد زیرا از این وصلت فرزندی بوجود خواهد آمدکه وارث معارف و علوم انبیا وائمه اظهار خواهد گشت . بدین طریق شمس الدین «داماد» شیخ خود گردید و بدین لقب معروف آمد وسپس آن را بفرزند خود انتقال داد . می‌توان گفت که زندگانی میرداماد و سرنوشت عالیه‌ای راکه از همان قبل از تولّد نصیبش گشته بود جامهٔ حقیقت پوشانید .

وی تحصیلات خودرا درمشهد انجام داد، ودرعهد سلطنت شاه عباس بصفاهان آمد ویکی از معاشرین او شد و بجز چند نوبت نقل وانتقال ، همیشه درآنجا زیست و بکارهای خود سرگرم گشت وبه تعلیم و تربیت شاگردان و مریدانش همّت گماشت . وی درارض اقدس‌درنجف درسال۱۰۴۱ هجری مطابق با۱۶۳۱یا۱۶۳۲ میلادی‌برحمت ایزدی پیوست . هنگامی‌که برای همیشه ازجهان چشم برمی‌گرفت، آخرین سخنانش این

آیت ازکلام‌الله مجید بود: «یا ایّتهاالنّفس المطمئنّة إرجعی إلی ربّک راضیةً مرضیّةً».

وی رامصنّفات بسیاراست که هنوز متأسّفانه همه‌آنها بچاپ نرسیده . این آثار بدست شاگردان بلافصل او یابعدها تفسیرشده است . باید یادآور شویم که وی نیز مانند عموم اقران خود نه فقط بزبان عربی یعنی زبان مذهبی چیزی می‌نگاشت بلکه بزبان فارسی نیزتصانیفی داشت. وی اگرشعر نمی‌سرود هرگز عالم ایرانی اصیل ومسلّم نبود . می‌توان گفت که وی با عموم شعب و صنوف علوم اسلامی مأنوس و آشنا بوده است . خلاصهٔ کلام آنکه ، وی درنظر ما متفکّری عالی‌مقام ، واجد قدرت عظیم کار، پرشور وحرارت وفعالیّت وحتی دربارهٔ خود بسیار سخت گیر بوده است . شاگردانی داشت که بحدّ لازم نسبت بکار وآثار اوجان نثار بودند وبخاطر تفسیر آثار اوعمر خودرا صرف نمودند. وی درمعاشرت ودوستی صاحبدل وپرعاطفت بود ومحبّت برادرانه او در سراسر زندگانیش باشیخ بهاء الدین عاملی (= شیخ بهائی) که وی نیز از رکن‌های رکین معارف شیعه است. گواه صادقی بر آن مدّعا می‌باشد. همین دوخصلت برای نشان دادن محاسن ومناقب اوکافی است . صاحبان تراجم احوال باتّفاق نظر خصائص ممتازه این متأله پرشور و صاحب فعالیت شدید معنوی را که اندیشه های عرفانی آنرا یاری داده و بسرحدّ جذبه و خلسه رسانیده بود . باکمال وضوح معرفی کرده‌اند وما نیز درپرتو متونی که مطالعه کردیم باین حقایق مؤمن شده‌ایم . چنین بود سیمای دانشمندی که بحق اورا «معلّم سوّم» نام نهاده‌اند .

اگرازشاگردان ومریدان اوسخن بمیان آوریم ودرآن مورد پافشاری کنیم ازگفتار خود بدور خواهیم افتاد . معذلک درپرتو مجاهدات اینان مکتب اصفهان نضج و قوام گرفته است و ازبرکت مساعی آنان این طراز و نمونهٔ معنوی و روحانی بتمام معنی جذّاب وصورت حقیقت بخود گرفته . گرچه تابحال آن‌سان که باید وشاید مورد مطالعه قرار نگرفته ولی سنّت دوگانهٔ اشراق سهروردی وامامیّه درآن بهم پیوسته ودر ورای سیمای امام، فرد اجلی ونمونهٔ اعلای انسان کامل را مورد تفکّر و تأمّل قرار می‌دهد .

میرداماد ازهمین‌سنّت دوگانه ارث برده واین سنّت را به اخلاف خود انتقال داده ولی با نبوغ فلسفی خود آنرا کمال وقدرت بخشیده است . ماهم اکنون دوتن از این اخلاف را نام بردیم: ملاصدرای شیرازی که شاید آثار اوبیش ازمصنّفات استادش قابل هضم ودرك است وتا حدّی آنها را درمحاق می‌افکند .

امروز هنوز ممکن است که شخصی در شیراز ، در مدرسهٔ خان ، در حجرهٔ حقیری که مدرس او بود ، مسکن گزیند و بمراقبه اندر شود ، سید احمد علوی پسر عموی میرداماد (بتوسّط خالهٔ مادری خود) شاگرد وی نیز بود و سرانجام داماد وی گردید وی را نیز تصنیفی پر قدر و اعتبار است که جنبهٔ فلسفی و حکمی دارد . از اینجا میل دارم وجای آنست که از محمد قطب الدین اشکوری نیز نام ببرم که منظومه‌ای عظیم بزبان عربی و فارسی وکتاب تاریخ فلسفهٔ الهی شامل حکمای باستان ، فلاسفهٔ عالم اسلام وبالأخره ائمه اطهار (ع) و سیماهای برجستهٔ جهان تشیّع از خود باقی نهاده است و دورهٔ آن درحیات او لا اقل باکتاب استاد او کمال پذیرفته است . سپس باید ازشاگردان آنان ، مریدان بزرگ ملاصدرا نظیر ملّامحسن فیض ، عبدالرّزاق لاهیجی ، قاضی سعید قمی وبخصوص شخص اخیر که از اقطاب عرفان شیعه است یادکنیم .

آخرالامر، برای تنظیم مقدّمات و جهات کامل بازهم باید یکی از حوادث مهم آن دوران را یادکنیم یعنی ایاب وذهاب ومراودهٔ خارق العاده بین ایران و هند که بر اثر اصلاحات جوانمردانه وشریف ومذهبی اکبرشاه که در پیرامون او مشرب اشراق سهروردی نفوذی عمیق یافت . درآن موقع می‌توان گروهی از زردشتیان را مشاهده کرد که ازشیراز بهندوستان هجرت کرده بودند ورهبری ایشان را مؤبد بزرگ آذرکیوان بعهده داشت . اینان نیز خیر وسعادت خودرا درآثار سهروردی می‌یافتند ودیده می‌شود که میر ابوالقاسم فندرسکی درامر ترجمه‌هائی که درآن عهد از زبان سانسکریت بفارسی می‌شد شرکت نموده و اقدام مزبور مانند ترجمه و تفسیرهای آثار روحانی و معنوی ویا ترجمه‌هائی بودکه درقرن دهم از زبان یونانی بسریانی و بعربی و یا ازعربی بلاتین انجام

می‌گرفت .

دراین مورد اندکی بتفکّر پردازیم اگر ما بتوانیم طبق اسلوب صحیح ومطلوب همگی بروی این آثار ومصالح مجاهدت کنیم ، ودوش بدوش‌هم بکوشیم تا زندگانی آنها را که حیات خود ماست تجدید نمائیم ، درآن عموم مراحل و فواصل را خواهیم یافت و در نتیجه خواهیم توانست این آثار متنوّع را که درآنها اضطراب و تحیّر معنوی و روحی افراد بشر ، ازآغاز پیدایش دنیای لاتین تاظهور جهان بودائی بیان گردیده تطبیق کنیم .

رموز یا تصاویر مقدّسهٔ مذهب تشیّع واعترافات روحانی میرداماد

بزعم این جانب عنوان مطالب واطّلاعات بخش‌گذشته برای رسیدن بمقصود واجب ولازم می‌نمود . بهرتقدیر اسامی شخصیّت‌های نامبرده وآثاری‌را که برشمردیم و درسر راه خود مراحلی را روشن ساختیم همه وهمه حیّ وحاضر وجود دارند . تنها کافی است که بدانها نظر توجّهی منعطف ساخته محتویات ذی‌قیمت آنان را درجویبار عظیم معنویّت ایران درقرون اخیر وارد سازیم . البتّه حصول چنین مقصود در حال حاضر آرزوئی بیش نیست . لیکن درصورتی‌که برنامه کار بطور دقیق مطرح ومطمح نظر قرارگیرد کافی است عدّه‌ای ازمحقّقان ذی علاقه وعاشقان طریقت معنوی همت خودرا جزم نموده باماهمگام شوند وهردقیقه قدمی درطریق مقصود فراتر گذارند تا آنکه تمامی کار بعون الله تعالی و بخورسندی صورت تحقّق پذیرد . کمال مقصود در این راه آن خواهد بود که بموازات آنچه ما در مغرب زمین در زمینهٔ فلسفه وحکمت الهی وتاریخ معنویّت و روحانیّت خود انجام داده‌ایم درایران نیز بتوان رشتهٔ تحقیقات و تاریخ فلسفه و حکمت الهی را از زمان ابن سینا تا قرن گذشته یعنی زمان حاج ملاهادی ـ سبزواری ـ قدّس سرّه ـ پیوندکرده واین شکاف بزرگی راکه‌درتاریخ فلسفه ایران وجود دارد بهم وصل نمود وباید پیوند مزبور طوری منظّم ومستقیم انجام پذیرد که ما بتوانیم روزی که تأثیرات وعوامل خارجی برای‌گسستن آن ظهور می‌کنند بکلیّهٔ اضطرابات

ودقایق آن اشعار واستشعار حاصل کنیم .

از جهت دیگر برای ادراك واستدراك کامل متون کوتاهی که در آن میرداماد اسرار و رموز تجربهٔ باطنی و معنوی خود را ضبط و تألیف نموده لازم بود گزارش و ومطالب فصل گذشته را دقیقاً در مدّ نظر نگاهداریم .

از میان دومتنی که مورد نظر ماست یکی شکفتگی کامل تقدّس مذهب تشیّع را بصورت یک منظرهٔ باطنی در حالت خلسه و جذبه مجسّم خواهد ساخت . نتیجه این حادثهٔ قلبی و روحانی بحدّی پرمعنی وعمیق بوده است که تقریر میرداماد از اوصاف منظره روحانی بصورت دعای معروفی بنام دعای حفظ درآمده که ورد زبان شیعیان با ایمان میباشد . متن دیگر بما نشان خواهد داد چگونه مفهوم نظام عالم وجلوهٔ آفرینشی که توسّط فلسفه ابن سینا وپیروان او بمرحله کمال رسیده ممکن‌است به نیروی پنهانی باطن وعلاقه معنوی بصورت نقش ومنظرهٔ روحانی مبدّل گردد وآنچه تا آن زمان تار وپود حکمت نظری را تشکیل میداده مبنا ومنشأ تجربهٔ معنوی و روحانی عمیق قرار گیرد .

از همین دقیقه میتوان حدس زد که فیلسوف ما گر چه شهرت خود را بنحوی ایهام‌کان درپرتومباحثات ونوشته‌ها ی‌پیچیده وپرپیچ و خم فلسفی وتعلیم معارف مذهبی بدست آورده بود درحقیقت جواهرگرانبهائی در فطرت خویش پنهان داشته و گوئی شیوهٔ نگارش خود را عالماً عامداً در لباس ابهام تعقیدات لفظی درآورده بود تا راز درون او آشکارا نشود فی الحقیقه میرداماد شخصیّتی و رای آنچه ظاهر مینمود یعنی معلّم فلسفه، درباطن داشت .

در تأیید این معنی کافی است درخلال آثار میرداماد مثلاً بمتن زیر از کتاب الرواشح السماویة توجّه کنیم که گوئی عیناً از تراوشات افکار سهروردی اقتباس گردیده‌است : «**روح انسانی باید بمرتبتی رسد که بتواند معاینهٔ عالم محسوس را با مشاهده عالم غیب درهم آمیزد و قادرباشد ازبدن مخلوع شود و بندهای طبیعت را درهم شکنند تا اینکه باتّصال و اتّحاد عالم قدس ملکوت نائل‌گردد و با ارواح**

مقدّسه‌ای که از مشارق نورانی ، پرتو نورانیّت خود را بروی می‌افشانند محشور و همراز گردد. احدی را اذن دخول در ساحت روحانیّت اولیا نیست مگر آنکه قدرت منفک شدن از طبیعت و تخلیع جسم را بدست آورده باشد، تاحدّی که بتواند جسم خود را مانند پیراهنی در برکند یا از خود دور سازد و برهنه شود » .

تفکّر و تجسّم بیرون آمدن از قالب جسمانی و دورساختن آن بطریق ذهنی بتحقیق موضوع دومین اعتراف نامهٔ روحی میرداماد را تشکیل می‌دهد و او جزئیات مراتب آنرا با دقّت و مراقبت روزنامهٔ دقیق روحی آنچنانکه در تجربهٔ باطنی بر روح او گذشته نقل و تألیف نموده است . دو حادثه روحی مزبور بفاصلهٔ دوازده سال اتّفاق افتاده . اوّلین آن در شهر مقدّس قم درسنهٔ ۱۰۱۱ هجری (۱۶۰۳-۱۶۰۲ میلادی) ودوّمین در سال ۱۰۲۳ هجری مقارن ۱۶۱۴ میلادی در شهر اصفهان یا حوالی اصفهان رخ داده است . اوّلین حادثه بالاخصّ حال و هوای روحی و معنوی شیعی مذهب با ایمانی را بدست می‌دهد وبطور ناگهان درمنظره باطنی تصاویر و تمثال های مبارك مورد ستایش قلبی را مجسّم می سازد . درحادثهٔ دوّم نیز که منتها الیه تفکّر وتصوّر عالم در دستگاه فلسفهٔ ابن‌سینا محسوب می‌شود تقارن تاریخ و زمان با فصاحت کامل نشانهٔ ایمان وتوجّه قلبی بمقدّسات مذهب تشیّع را آشکار می‌سازد .

واما آنچه مربوط است بحادثه اول ، حدیث آنرا ازرساله با وفاترین شاگرد استاد یعنی محمد قطب الدین اشکوری بدست آورده‌ام . درماه رمضان سنهٔ هزار و یازده از هجرت حضرت رسول اکرم (ص) زمانی که میرداماد درعین حدّت جوانی بسر می برد ودر اصفهان متوطّن گردیده بود مسافرتی بشهر مقدّس قم نموده بود . چنانکه خود می گوید از خلاف آمد حوادث بدانجا پناه برده بود زیرا شاه عباس درآن زمان با ترکیهٔ عثمانی درجنگ سخت همی‌بود . روزی بعد از نماز عصر دیرگاه درمسجد بماند ودرجای خود بسوی قبله همچنان جلوس کرده آهسته آهسته خود را درحالتی مخصوص احساس نمود وغفلةً بحالت خلسه مستغرق گشت ، آنگاه می‌فرماید :

« ظهور کرد در پیش من نور درخشان وخیره کننده‌ای (النّور الشّعشعانی) باجلال وعظمت وبصورت انسانی که بربال راست آرمیده باشد . بهمان نحو شکل نورانی دیگری باجلال بیشتری مشاهده کردم که درزیبائی خود می درخشید ودرخشش او باطراف وجوانب ساطع بود . همچنان بود که گوئی درگوش جان من خوانده بودند که آن شبح نورانی شمایل شاه مؤمنان حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) امام اوّل بود درحالیکه شبح آرمیده یانشسته حضرت رسول اکرم (ص) را می‌نمود » .

از لحن میرداماد چنین برمی‌آید که بانهایت شعف و سرور تسلای خاطر زاید الوصفی از لطف وکرامت حضرت امیر بواسطهٔ این خلسهٔ روحانی برای قلب پردرد وغم خیزاوحاصل گردیده‌است . مطلب مهم درحدیث مزبوراینست که امام اول امیرالمؤمنین علیه‌السّلام وی‌را برموز واشاراتی آشنا می‌کند ودعای حفظ را بوی می‌آموزد که با از بر خواندن آن از گزند مصائب مصون خواهد ماند . دعای مزبور عبارت از تذکّر ذهنی بچهارده معصوم اعنی حضرت رسول اکرم ، حضرت فاطمة الزهرا و دوازده امام می‌باشد که بندهٔ حق را احاطه کرده وازوی حراست می‌کنند . در مقابل پیغمبراکرم ، دست راست مولا امیرالمؤمنین دست چپ یازده امام و عقب سرپنج تن آل عبا . مشرف بر این گروه بالای سر و در مرکز فاطمهٔ زهرا دخت رسول ، مجمع النورین و مقطع دوتشعشع ودو منبع نور یعنی نور نبوّت ونور ولایت . بالاخره افسری نورانی از ملائکهٔ گروه مقدّس وتجلّی دائرهٔ قدس را تمام عیار می‌سازد .

دراینجا ودراین مقام نکات ودقایق لطیف وروشن در زمینهٔ روانشناسی مذهبی ومعنوی بخاطر خطور می‌کند که بسیار قابل ملاحظه‌است . اوّل اینکه درحیات باطنی شخص میرداماد واقعهٔ مهم وحدیث لطیف و بی مثالی است که طیّ سالهای متمادی دورهٔ تکوین و تهیؤ خودرا پیموده وملازم با تذکّر وتفکّر جلوهٔ ظهوریافته‌است . احساس حضور ومشاهده بدرجه‌ای شدید و عالی بوده است که میرداماد پس از خروج از حالت خلسه می‌گوید :

« تا روز حشر به آرزو و تمنای تجدید و احیاء این منظره دلپذیر و بـی مثال خواهم نشست » .

در مرحلهٔ ثانی جنبهٔ معرفت النفسی این حدیث را در سه نکتهٔ دقیق می‌توان خلاصه کرد: نخست اینکه گروه تصاویر و تمثال‌ها در داخل دائره‌ای که با حلقهٔ فرشتگان محدود گردیده کاملاً شکل «مندله» را که در دیگر مذاهب عرفانی مرسوم است بیاد می‌آورد . مندله شکلی است مدوّر که درآئین بودائی مقام خاصّی در ریاضت وتمرکـز روح وتفکّر ومشاهده دارد و اکثراً دائره‌ایست که در داخل آن تصاویر وتمثال هـای خیال بخش و رمز های مختلف عالم وجود و مخلوقات آسمـانی فوق الطبیعـه مجسّم و مرتسم گردیده وشخص متفکّر با خیره شدن بدرون دائره آهسته آهسته از حواشی بمرکز دائره متوجّه گردیده ودر آن مرکز هستی علوی و آسمانی خودرا جستجو می کند وامنیّت وجمعیّت خاطر وتعادل وجود خودرا در آن نقطه بدست می‌آورد. دوم اینکه در دائرهٔ روحانی میرداماد شخص وی یعنی شخص مجذوب در وسط قرار گرفته با این تفاوت کـه بالای سر او درمرکز حقیقی دائره تمثال بی مثال فاطمة الزهراء (ع) بتمامی دائره وتمـامی گروه مشرف است وحاکمیت دارد. بنابراین وجود شخصیّت مقدّس این‌خاتون عالم اسلام است که مرکز ثقـل وجودرا تشکیل می‌دهد. اینک اگـر خوب التفات کنیم در تجربهٔ خلسه وانجذاب عرفانی میرداماد بدین‌نکته تشابه توجّه می کنیم که درمذهب تشیّع تصویر تمثال حضرت زهرا بعنوان عالی‌ترین مظهر تقدّس برابر تصویر حضرت مریم درعالم عرفان مسیحیّت یعنی مظهر عقل کل وخـلّاق ومحمل روح القدس می‌باشد . این نحوه تقدیس وتقدّس درفِرَق مختلف تشیّع اعم از شیعه اثنا عشری ومذهب اسماعیلیه جاری و رواج است . جای دیگر طی این مقاله معنای دقیق تغییر وتبدّل مبانی فلسفی ونظام عالم را در فلسفهٔ ابن سینا بصورت ذهنی وتجربهٔ روحانی ومعنوی مطالعه خواهیم نمود. بهر تقدیر رمز دائره‌ای شکل معنوی با نتیجهٔ تلاش‌ها و تحقیقاتی کـه امروزه روانشناسی تحلیلی خاصه درباب اصل ومنشاء مثال‌اصلی یا ازلی (Archètype) بعمل آورده‌است کاملاً وفق

می‌دهد . بالاخره نکتهٔ سوم دربارهٔ منظرهٔ روحانی میرداماد اینست که ما در اینجا فی الحقیقة دربرابر نمونه کامل ازمُثُل اصلی یا ازلی قرارگرفته ایم وبا تحقیقاتی که اینجانب بعمل آورده‌ام « دعای حفظ » در اکثریّت قریب بتمام کتب دعای متداول در مذهب شیعهٔ امامیّه مضبوط است و یقیناً تجربهٔ روحانی میرداماد منبع ومنشأ دعای مزبور را تشکیل می‌دهد بطوریکه عبارات وکلمات آن عین همانست که میرداماد بعد از خروج از حالت انجذاب روحانی تقریر و املاکرده است .

دومین اعتراف روحانی استاد حکمت الهی مشتمل بیان و تحلیل حادثهٔ روحی است که دوازده سال بعد از حادثهٔ اول یعنی درسنهٔ ۱۰۲۳ هجری برابر ۱٦۱٤ میلادی بوقوع پیوسته‌است. مقتضیات ومراتب آن باحادثه اولی تفاوت دارد. این بارمیرداماد دراصفهان است نه در قم ودرمقام استادی خود بمراتب عالی رسیده و تجربهٔ باطنی و معنوی وعمق وصفای بیشتری یافته‌است. حالت خلسه وانجذاب نیزبجای مسجد درمحل انزوای شخصی بوی دست داده‌است. متأسّفانه ازخصوصیّات آن محل انزوای خصوصی اثری در دست نیست. آنچه توجّه خواننده را در وهلهٔ اول هنگام قرائت شرح وبیان حادثه بخود جلب می‌کند دقّت تام و تمامی است که در ذکر تاریخ دقیق آن از طرف نویسنده بعمل آمده است . نکتهٔ جالب توجّه دیگر اینکه دراین نوبت « ذکر » مبنا ونقطهٔ عزیمت تفکّر و تحلیه قرارگرفته‌است . دونکته فوق جنبه‌های دوگانه حکمت الهی تشیّع و فلسفهٔ ابن سینا را مشخّص نموده بستگی میرداماد را به‌آن دومنبع فکر مقدّس مدلل می‌سازد .

تاریخ دقیق حادثهٔ روحانی جمعهٔ چهاردهم شعبان سنهٔ ۱۰۲۳ هجری (۱٦۱٤ میلادی) ذکرشده یعنی هجده سال قبل ازآنکه میرداماد دارفانی را بدرود گوید و بسرای باقی بشتابد اتّفاق افتاده‌است . یعنی دراین‌تاریخ حکیم الهی ما درمنتهادرجهٔ کمال معنوی وقوّت نفس مطمئنّه سیر می‌کرده‌است. تاریخ مزبوربافصاحت ووضوح خاصّی تصریح گردیده وضمناً رجحان وعزّت ماه‌شعبان بمنزلهٔ ماه عزیز وماه مقدّسی که‌طیّ آن‌عبادات

خاصّه برگزار می‌شود قابل توجّه است . در نزد کلیهٔ فرق تشیّع خاصّه شیعهٔ اثناعشری نهایت ارج ومنزلت این ماه مقدّس درشب چهارده بپانزدهم ماه که ماه قمری‌را درست بدونیمه تقسیم می کند قرار گرفته است. فی‌الواقع شب مزبور درسال ۲۲۵ هجری معادل ۸۶۹ میلادی شب تولّد حضرت امام عصر ـ عجّل الله تعالی فرجه ـ می‌باشد که والدهٔ ماجده‌اش طبق نظر مورخّان شاهزاده خانم مسیحی از روم شرقی بوده‌است. شاه‌غایب امام دوازدهم مهدی ومنجی ونجات دهنده شیعیان است و هنگام ظهور خود پرده‌های ظلمت‌را خواهد درید وعالم‌را نورانی خواهد ساخت. نزد فرقهٔ اسماعیلیّه شب پانزدهم شعبان خاصّ اهل البیت ولیلة القدر خاصّ حضرت رسول اکرم شناخته می‌شود با این تفاوت که بزعم اسماعیلیان هردو شب مزبور مظهرتجلّی فرد اجلای مقدّس حضرت فاطمة الزّهرا همان شخصیّت مقدّسی که درمنظرهٔ ذهنی وخلسه‌آمیز میرداماد مقام شامخ را اشغال فرموده بود می‌باشد. ازجهت دیگر نیمهٔ شعبان نشانهٔ تفکیک نور ازظلمت یعنی روشنائی «تنزیل» ازپرده نشینی «تأویل» می‌باشد که مقام نبوّت حضرت رسول از طرفی و مقام ولایت امام از سوی دیگر دو قرینهٔ آن‌را تشکیل می‌دهند . بنا براین تقارن خواب خلسه وانجذاب میرداماد با شب مقدّس نیمهٔ شعبان المعظّم فارق وفاصل تنزیل و تأویل ، شریعت و حقیقت دین بسیار جالب توجّه است . الرسالة الخلعیة میوه وثمرهٔ ایمان وانجذاب میرداماد می‌باشد ومعنی آن ازجهات جنبش باطنی ومقتضیات وخصوصیّات دیگری که آنرا بظهور آورده‌است باز قابل تأمّل است زیرا که فیلسوف حکیم و عارف بی بدیل بوسیلهٔ ذکر وارد این معنی گردیده و از بین صفات معظّمه باری تعالی به اسماء «الغَنیّ» والمُغْنی» متوسّل شده که هردو مکمّل یکدیگر بوده وشأن ومنزلت خاصّی‌دارند. اگر دونام مکمّل فوق‌را با توجیه وتفسیرحکمت ابن‌سینا بسنجیم ودو وجههٔ این‌اسماء راکه یکی جنبه بی‌نیازی مطلق باری ودیگری قدرت عظیم ولایتناهی بخشندگی الهی راکه ازتاریکی محض عدم بعالم امکان ووجود مشخّص ومتعیّن می‌سازد درنظرآوریم فلسفهٔ نظام عالم وحکمت عالیه وجود از دریچهٔ تفکّر ابن سینا

بنحو هیجان انگیز و پرشوری در ضمیر وخاطر ما مجسّم می‌گردد .

متن رسالهٔ مزبور را اینجانب در نسخهٔ چاپ سنگی بحارالانوار که در قرن هجدهم میلادی بطبع رسیده بدست آورده‌ام. جنبهٔ اعجاب وتحیّر این حقیر از این بابت است که مجلسی نمایندهٔ مقدم شریعت ودشمن سرسخت مشرب صوفیه میرداماد را تا باین درجه معزّز وگرامی داشته است. گوئی آنچه را که استاد اجل در خواب بشاگرد عزیز خود ملاصدرای شیرازی برسم امانت تلقین فرموده بود با توجّه احترام آمیز وخاصّ مجلسی بعالم تحقّق می‌پیوندند. زیرا مجلسی رسالهٔ مزبور را با چند کلمهٔ زیر وارد می‌کنند :

« در بین رسالات غریبهٔ میرداماد رسالهٔ حاضر علامت ونشانهٔ تألّه وتقدّس وی می‌باشد وبخوبی جنبهٔ قدس ونحوهٔ اخلاص باطنی ویرا جلوه‌گر می‌سازد ! » .

خلاصه رسالهٔ مزبور بعربی و انشاء خاصّ میرداماد برشتهٔ تحریر درآمده زبانی مشکل وبس بیچیده که در تحریر آن منتهای دقت و اجتهاد برای ادای مقاصد عالیه بکار رفته وجزئیات مطالب ومناظر توصیف ونقاشی شده است :

« روزی در جریان ماه حاضر بتحقیق روز جمعه ۱۴ شهر رسول الله شعبان المعظم از سال ۱۰۲۳ هجری در یکی از خلوتگاههای خود با توسّل باسماء مبارکهٔ « الغنیّ » و « المُغنی » بذکر مشغول بودم و همواره بتکرار ذهنی « یاغنیّ یا مغنی » می‌پرداختم و خود را درساحت مقدّس باری تعالی فانی کرده بودم وجز او درآئینه ضمیر وقلبم نمی‌دیدم ونمی‌پرستیدم . ناگاه درخلسه و انجذاب خاصّی فرو شدم که گوئی با رقهٔ رحمت الهی مرا از قید تن فارغ و منخلع ساخته بود . از قید شبکهٔ احساس مستخلص وآزاد از عقد حبالهٔ طبیعت بشاهبال تقدیر و تعظیم با خوف بسوی ملکوت حقیقت پرواز همی کردم، گوئی‌که من‌خود ازجامهٔ تن یکباره منخلع گردیده وروحم از منزلگاه عادی خود پرواز نموده وچنانکه گوئی دمهٔ تفکّرخود را تیز کرده ، منفور کالبد خاکی خویش واقع گردیده باشم . همچنان پرواز همی

کردم که گوئی اقلیم زمان را درنوردیده درعالم ابدیّت قدم نهاده باشم؛ آنگاه غفلةً خود را در «مدینهٔ وجود مطلق» در بین انواع کامله‌ای که نظام عالم «جملی» را تشکیل می‌دادند دریافتم و باز شناختم: آنجا درعالم ابداعیّات و تکوینیّات و الهیّات؛ دربین‌عالم طبیعیّات وقدسیّات وهیولانیّات ودهریّات وزمانیّات، آنجا دربین اقوام کفر وایمان و ارباب الجاهلیّة والاسلام، از کسانی که برخاسته به پیش می‌رفتند وکسانی‌که واپس رفته سقوط همی‌کردند، واز کسانی که درپیش وپس آنان در مقامات ازلی و ابدی راه همی پیمودند؛ بالجمله در بین آحاد مجامع الامکان و ذرّات‌عوالم الاکوان از همهٔ صورتها، کوچکان و بزرگان، مردنی‌ها ونامردنی‌ها؛ ازرفتگان و آمدنیها، در این‌هنگام همگی زمره زمره دسته دسته وگروهان گروهان بدون ذرّه‌ای وواحدی نقصان؛ همگان چهره خود به‌آستان او گردانیده ونگاه باطن خود بسوی جناب «او» جلّ سلطانه دوخته و مع ذلک خود بدان توجّه وآگاهی نداشته ونیافته، وهمه جمیعاً به لسان فقر ونیاز ذوات خود سخنگویان، وجمیعاً بفقر وناچیزی هویّات هالکه خود مذعن ومعترف؛ وجمیعاً درحال هلاکت وابتهال وجود خود بندای دسته جمعی یا غنّی یا مغنی منادی و مستدعی ودرحال تضرّع و عسرت دست حاجت بآسمان نعمت وموهبت او دراز همی‌داشتند، ولیکن بدین احوال ومعانی‌هم اشعار وآگاهی نداشتند. آنگاه دراین دعا والحاح پرشورکه تنها به‌گوش دل و جان مسموع همی بود، در خلال این ندای عظیم غیبی من از خود بیخودگردیده واز بیخودی بخود همی پیچیدم و از شدّت وله ودهشت جوهر ذاتی عاقله پاك باخته واز دیدهٔ نفس مجرّده خود بالمرّه غائب گردیدم؛ بدین نمط گوئی از سر زمین واقلیم تغیّرات وتبدّلات مهاجرت کرده و برای همیشه از سواحل قطر وجود رأساً بیرون گردیده بودم؛ افسوس دراین احوال آهسته آهسته حالت خلسه وانجذاب جان بخش ربّانی جان مرا ترك همی گفت و مرا درحال تمنّی و رغبت و شیدائی خاص هجران رها همی نمود. اینچنین از خلسهٔ روحانی و ربّانی خارج

گردیده و آه سوزناك از نهاد خویش برهمی‌آوردم : حزن واندوه تمامی‌جان مرا فرا گرفت ودوباره بسر زمین خرابیها و ضایعات و بقعه زور و فساد و قریة الغرور و ما تمکده دروغ و ریا ووهم وتزویر فرود آمدم» .

صحیفهٔ بسیار زیبای میرداماد چه از نظر شدّت و حدّت هیجانات و چه بخاطر بساطت ووسعت منابع ومآخذ لسانی که ترجمان ومفسّرآن است جالب ومؤثّر می‌باشد، زیرا تجارب روحانی آن هم با دیده دل و هم باگوش هوش انجام گرفته است . برای تصویر و تجسّم تماثیل و مظاهرآن نقّاش و مصوّری عارف و روحانی می‌باید تا بمدد و معاضدت موسیقی‌دانی ماهربدان آهنگی مقتدر و پرطنین بخشد. مع ذلک میرداماد درپرتو منابع لایزال وعلم کامل بلغات ومصطلحات توانسته است بعضی‌جنبه های تصویرهای رؤیائی وپرآهنگ را که درحالت جذبه وخلسه برایش مشهود ومسموع افتاده مجسّم و مصوّر سازد. مابدان توفیق یافتیم تا برخی ازعبارات «فکأنّی» راکه حاکی ازمقایسات و مشابهاتی است که میرداماد بمنظور تلقین والهام حالت معنوی خود بکار برده خاطر نشان سازیم . بر مالازم وواجب است عبارات بیان این خلسه راکه با عبارات شروح سهروردی مطابقت و مناسبت دارد متذکّرگردیم . از همان بدایت امر ، وقتی ذکر و تمرکز روحانی موجب حصول حالت تعلیق وتعویق می‌گردد ، بعضی خاطرات روحانی متجلّی می‌گردند . دراین مورد انسان بفکر داستان « طیر» منتسب به ابن سینا می‌افتد که درآن گفته شده بود «**حلقه‌ها را گسستم ... عقده‌های دام را درهم شکستم .... و بطیران درآمدم** » خلاصهٔ معروف فلوطین که درکتاب انئاد[1] منقول است ازآن نیزصریح تر وروشن تر می‌باشد ودرنزد ارباب معنویّت وعرفای فرانسه که آنرا ازخلال متون عربی حکمت الهی منسوب به ارسطو شناخته‌اند نیز معروف است و چنین بیان شده است : «**اغلب در خود احساس بیداری و صحومی کنم و خود را ازقیود جسم مستخلص می‌سازم، مستغرق عالم درون می‌گردم ، از هرچیز دیگر بیگانه می‌شوم ودرآن‌حال‌دراعماق وجود خود جمال وجلالی‌اعجاب انگیز وعدیم‌النظیر می‌یابم**» .

عبارت میرداماد در این مورد چنین است : « **چنین پنداشتم که از پیراهن تن و زندان جسم آزاد گشته‌ام** » . و این عیناً وطابق النعل بالنعل در متون کتب حکمت الهی وجود دارد وعنوان همین رساله و رقعه مختصر قرار گرفته است .

با این وصف که اختلافاتی در آنها مشهود می‌باشد. مشاهده ورؤیای فلوطین که در موقع خود بتوسّط سهروردی بتجربه‌در آمده ، خلسه وجذبه‌ای آمیخته با نشاط وفرح و انبساط پرجلال ومتعالی است؛ یعنی عبارت است ازدخول درحریم ملکوت سماوات وانوار افلاك نورانیّه وقبول درعالمی دیگر ودرجمع کائناتی که تجلّی ولمعان آن علی رغم کدورات وظلمات عالم ناسوتی مشهود است. خلسهٔ میرداماد نظیر اوج اشتداد حزن وتعب است که براثر رؤیا ومشاهده واستماع عذاب ورنج مطلق وکامل شدّت وحدّت گرفته باشد، بهمان نحوی که مکاشفه وتأمّل وتکرار ذکر خاصّ آن را فراهم کرده بود . این ذکر مانند ذکری که بدیگری سرایت کند بوجود آمد وازاین پس تنها میرداماد که آن را بر زبان میراند ذکر ومناجات بصورت آهنگ وسماعی درآمد که جمیع عوالم باکلّ موجودات ومکوّنات در آن شرکت جسته باشند . بعبارت صریح تر ، عین ذات کسی که در حال رؤیا وشهود است بصورت وسائل واسبابی درآمد و چنان مستغرق اهتزاز و ارتعاش گشت تا بعالم خلسه پیوست. بدیهی است که دراینجا وسائل وجوارح درك واحساس دیگر قوای محسوس که با اشیاء عالم تعیّن انطباق دارد نبود . بلکه قدرت تخیّل فعّال بود که قادراست طنین این آهنگهای روحانی وندای عظیم غیبی را که مبیّن رنج وعذاب او، هم دراعماق وهم درمعالی وذروهٔ وجود مطلق است دریابد. اسرارمنابع ومبادی کائنات از این پرسش وسؤال پرده برمی‌دارد، همانطور که نظام عالم بر طبق مشرب ابن سیناهم آنرا توصیف کرده یعنی رشد وارتقاء عدم ازهمان روز الست تا عالم ناسوت که مسکن ما است. از اینجا ببعد توصیف وتشریح منظره بصورت یك تراژدی لایتناهی درآمده است که درك ناگهانی آن بر وجود عارف مستولی شده اورا ازمسکن مألوف ذات خود بیرون می‌آورد .

مع ذلک نشاط و انبساطی پر جلال و متعالی در اعماق این حزن و غم مکنون و مضمون است. زیرا اگر کائنات بر وجود کسی که حیات آنانرا ازعدم مصون می‌دارد وقف نباشند، لااقل اهل شهود ورؤیا خودرا درمحضراو می‌یابد، وی عالم وواقف باین موضوع است که دعوت این‌ندای عظیم غیبی بیهوده وعبث درعالم طنین افکن نمی‌گردد.
اکنون درمصنّفات دوتن از مریدان میرداماد، که قبلاً ازآنان نام بردیم، عناصر و اجزاء نغمه‌ای‌دو وجهه، یعنی‌دعوت وسؤال وجواب‌را می‌یابیم وبمعاونت‌آن اطّلاعات ومفروضاتی راکه برتجربهٔ عرفانی ومعنوی میرداماد سبقت داشته درك می‌نمائیم. ازیک طرف سیّد احمد علوی در تفسیری که برکتاب شفاء نگاشته سلسلهٔ افکار ابن‌سینا را درباب وجود وموجودات حیّه و صاحب فراست تشریح کرده و باکمال صراحت و وضوح به‌مشرب باستانی ایران یعنی مذهب زروانیّه‌که درمورد تکوین عالم بقضا وقدر معتقد است و برآنست‌که فرمان قضا عرصات عدم وظلمت ونور و روشنائی را با هم ودریک زمان بوجود آورده، استناد می‌جوید؛ مشابهت ومناسبتی که بدین منوال بین صور تکوین ونظام عالم برطبق آئین زروانی و شکل ایجاد عالم بنابر مشرب ابن سینا دیده می‌شود، برای جلوه‌گرساختن تراژدی مکنون درمشرب ابن سیناکافی است.

جواب این سؤال که پیشا پیش پردهٔ نهائی وخاتمت امر را مجسّم می‌سازد، قبلاً بتوسّط محمّد قطب‌الدین‌اشکوری مرید ونویسندهٔ ترجمهٔ احوال‌میرداماد برای ماروشن شده‌است، وی مشرب زردشتی‌را درباب سائوشیانت (= منجی عالم‌که باعتقادآنان در آخرالزّمان ظهورکرده وعالم‌را دگرگون خواهد ساخت) وآئین تشیّع‌را درموضوع امام دوازهم، امام‌غائب، امام منتظر، موازی ومشابه می‌داند. باری در این مورد اثری از مکاشفه ونظرعقلی‌شخصی که درعصرما اموررا با هم مقایسه می‌کند وجود ندارد، بلکه در واقع این نظرحاکی از احساس قبلی وشهادت ایمان موجود وانکارناپذیراست؛ یا درضمن این‌ایمان، یعنی‌انتظارامام عصر، می‌توانیم یک اصل‌ثابت معنوی ایران را از اعصاربسیار کهن درك نمائیم؛ و نیز می‌توانیم اهمیّت ومعنای تاریخی را که میرداماد باکمال صراحت

و بلاغت متذکّر شده ، یعنی تاریخ تجربهٔ معنوی و عرفانی خودرا که عبارت از شب تولّد امام عصر باشد، بهتر وکاملتر دریابیم .

مادر آغاز این تتبّع و استقصای موجز وکوتاه اظهار امیدواری کردیم که با انتخاب میرداماد بعنوان هادی ومرشد ، خواهیم توانست درقلب ومرکز مدینهٔ فاضلهٔ معنوی اصفهان رسوخ یابیم . و شاید اکنون حق داشته باشیم خود را در مقام قرب و جوار آن حس نمائیم ؛ و بهمان نهج که از بدایت امر مشاهده می کردیم ، احساس این قرب جوار ، احساس ودرك همان راز معنوی‌راکه دیر زمانی برای ماجهول مانده بود ، اکنون از دور بطور مبهم می‌بینیم که چگونه اختلاط مشرب ابن سینا و آئین تشیّع انجام پذیرگردیده است . مشرب ابن سینا نیز بذاته از یک دستگاه فلسفی نظام عالم تحوّل یافته وبصورت مشرب زندگانی معنوی و روحانی ، بشکل تجارب موجود و زنده در آمده‌است وهمین وجهه وجنبهٔ آئین ابن‌سینا است که ظاهراً بعضی اوقات برای‌طلّاب ومحقّقان باختر زمین غیر قابل فهم وصعب الادراك بنظر می‌رسد .

لیکن با قدری توجّه وتأمّل ملاحظه می کنیم که مشی و تطوّر آن بسهولت قابل تجربه وتحلیل می‌باشد. چهره وقیافه واحدی برتمامی دستگاه حکمت و معرفت ابن سینا حکومت می کندکه « عقل فعّال » یا « عقل کلّ » عنوان یافته است . اصل مزبور همان مفهوم «Noūs Poïetikos» دردستگاه معرفت مکتب کهن ارسطاطالیس وپیروان مشرب اوست ، بااین تفاوت که درسیستم فارابی و ابن سینا برخلاف حکمت مشّاء کلاسیک یونان عقل فعّال جوهر مستقل وجداگانه ایست و آن روح ملکوتیست، که در سلسلهٔ مراتب فرشتگان وخانه زادگان عرش اعلا بیشتر بما نزدیکست و بگفتهٔ سهروردی فرشتهٔ انسانیّت ما را مجسّم می‌سازد . باید متذکّرشدکه همین عقل فعّال را فلاسفهٔ غرب به روح القدس تعبیر کرده‌اند ودر وحی قرآن کریم بملک مقرّب یعنی جبرائیل و مأمورد میدن روح درآستین مریم مقدّسه معرّفی شده است . درهنگامی که عقل فعّال یا روح القدس نیروهای مکاشفه وعرفان را در روح انسانی می‌دمد چنین اتّفاق می‌افتدکه

روح القدس درخلال گوهر انسانی بخود می‌اندیشد ودراین خاکدان بجستجوی مظهر جلال خود می‌پردازد وشکلی از اشکال خود را در وجود خاکی بعالم ولادت می‌آورد وگوئی می‌زایاند وهوش ونبوغ اورا متدرجاً ازقوّه بفعل می‌آورد. ازاین جاست که اهل معرفت از «ولد معنوی» دم می‌زنند وسخن می‌رانند، مولود نوآمده ووجود حقیقی که بجدّ وجهد وطلب در وجود خاکی ما رشد می‌کند و آهسته آهسته بسوی آفاق پرعظمت معرفت وعشق بپرواز در می‌آید.

میرداماد موضوع ومحمول مزبوررا هنگام تجربهٔ معنوی خود درحالت خلسه و انجذاب با توصیف نزول روح القدس برمریم مقدّسه عنوان کرده است.

هم اکنون شأن ومنزلتی را که چهرهٔ مبارکهٔ حضرت فاطمه درتصویر شهودی وغیبی مسجد قم بمیرداماد ظاهر گشته می‌توان دریافت نمود وضمناً تشابهات غیرقابل انکار وغیر مکشوف مسائل معنوی فوق را نیز با معنویّت مسیحی غرب می‌توان بحدس وگمان نزدیک بیقین دریافت. آنچه راکه میرداماد درتخیّل و مشاهده معنوی ادراک نموده نمایندگان معتبر معنویّت و عرفان غربی مانند اکهارت آلمانی[1] وانژلوس سی لزوس[2] با ایمان وتعمّق بی نظیری بیان کرده‌اند.

اکنون که ازاین معنی بحث بمیان است ودرباب بثمر رسیدن تحوّل فلسفه معرفت ابن سینا ازیک نوع نظریهٔ حیات معنوی سخن می‌گوئیم کاملاً بجا وبمورد است متذکّر شویم چگونه در مغرب زمین تفکّر وتأمّل در زمینهٔ همین عقل فعّال ارسطاطالیس ومکتب ابن‌سینا و چهره تابناک روح القدس، همراهان دانته شاعر عارف ایتالیائی مؤلّف کمدی الهی را بباز شناختن صورت ملکوتی «خرد» آسمانی وملکه خردمندی آسمانهای ملکوت هدایت نموده است وآنرا بنام مقدّس «مادونا اینتلیجنزا» یا فرشتهٔ عقل ملقّب ساخته‌اند.

اگر پیش‌تر برویم می‌توانیم بیقین اعلام کنیم که میرداماد تنها راز معنوی خود را

۱- Maître Eckhart　　۲- Angelus Silesus

درتوصیف حالت جذبه و «مندله»ی ذهنی خودآشکارنساخته بلکه رازمعنویت طایفهٔ انسانی را بنحو تمام عیار بیان می‌کند ومراتب وصف میرداماد جلوهٔ کامل صحنهٔ نزول روح القدس بحضرت مریم است که مولانا جلال الدین رومی در دفتر سوم مثنوی معنوی تحت عنوان «پیدا شدن روح القدس بصورت آدمی بر مریم بوقت غسل و برهنگی» بابیان معجزآسای خود برشته نظم درآورده است و غیر ممکن بنظر می‌رسد که استاد ومدرّس مکتب شریفهٔ اصفهان از آن داستان یاد نکرده یا تحت تأثیر آن قرار نگرفته باشد. حضرت مریم در بیان مثنوی نمونه کامل وفرد اعلای تجربهٔ معنوی عرفانی است که پس از یک دوران طولانی تهیّؤ و تخمیر ناگهان روح طالب و عاشق عارف را با «شخصیّت» مقدّسی که درعین حال «خود او» و «خود دیگر او» یعنی بیان مکاشفه و معاشقهٔ ضمیر شخص اول با ضمیر شخص دوم می‌باشد، مقابل قرار می‌دهد و در برابر او اوّلین حرکت روح بیم وهراسی است که از احتمال فرار وامحاء آن‌صورت دست می‌دهد وتمنّای وجود او اینست که قبل از امحاء وفرار آن صورت به ادراك شهودی دریابد که تنها مأمن وپناهگاه حقیقی خود اوهمانست وهمان. بدین نهج در وجود انسانی ولادت معنوی صورت پذیر می‌گردد وبه نسبت نامحدود ربّانی شکفتگی می‌یابد. ولد معنوی در حقیقت همان معنویّت اعلا ووجود حقیقی اوست بضمیر شخص دوم. مراتب و معنای مزبوردرمذهب مزدائی قدیم‌ایران بامفهوم عالی «فَرَه وَرتی» بنحو بسیارعالی‌بیان‌گردیده واز لحاظ قوّت و وضوح گویاتر از توصیف و توجیهی است که معرفت النفس جدید می‌خواهد امروزه با توسّل به تمثیل وتمثّل بیان‌کند.

بناء علی هذا اجازه می‌خواهیم ابیاتی چند از دفتر سوم مثنوی معنوی را در باب فرودآمدن جبرائیل وپیدا شدن روح القدس برحضرت مریم دراین‌جا نقل‌کنیم تابلطف بیان وقدرت تصوّر مولانا جلال الدّین رومی حقیقت معنی برما مکشوف گردد:

دید مریم صورتی بس جانفزا	جانفزائی دلربائی در خلا
پیش او بر رست از روی زمین	چون مه وخورشیدآن روح الامین

همچوگُل پیشش بروئید اوزگِل　　　چون خیالی که برآرد سرز دل

و چون مریم از نظارهٔ او از خود بیخود شده و خود را درپناه لطف هو «حق» قرار می‌دهد روح الامین بدین نمط با وی سخن می‌پردازد :

چونکه مریم مضطرب شد یک زمان　　　همچنانکه بر زمین بر ماهیان
بانگ بر وی زد نمودارِ کرم　　　که امین حضرتم از من مَرَم
از وجودم می گریزی در عدم ؟　　　در عدم من شاهم و صاحب علم
خود بنه و بنگاه من در نیستی است　　　یکسوارهٔ نقش من پیش ستی است
مریما بنگر که نقش مشکلم　　　هم هلالم هم خیال اندر دلم
چون خیالی در دلت آمد نشست　　　هرکجا که می‌گریزی با توهست !
جز خیال عارضیّ باطلی　　　که بُوَد چون صبح کاذب آفلی
من چو صبح صادقم از نور رب　　　که نگردد گرد روزم هیچ شب
تو همی گیری پناه از من بحق　　　من نگاریدهٔ پناهم در سبق
آن پناهم من که مخلصهات بود　　　تو اَعوذ آریّ و من خود آن اعوذ

بهتر آنست که مقال خود را با ابیات سحرانگیز فوق ختم کنیم . اگر جز این کنیم بیم آن می‌رود که با تفسیر وتوجیه خود لطف وزیبائی آنرا ضایع ساخته باشیم . بهرتقدیر عمق معانی که مولانا دراین ابیات ملحوظ و نهفته دارد از عهدهٔ این مقاله بیرون است وبرای ایفای چنان وظیفه نوشتن کتابی تمام لازم است که سرانجام کتاب حیات خود ما خواهد بود، کتابی که مسؤلیّت نگاشتن آن بعهدهٔ خود ما محوّل است . بدین جهت درس عبرتی که میرداماد یعنی استاد مکتب الهی اصفهان با مکشوف ساختن حیات معنوی خود بما می‌آموزد اینست که جدا کردن و جدا شمردن تاریخ فلسفه از تاریخ معنویّت امریست خطا وغیرجایز وآنانکه بجد ولجاج در راه تفکیک این دومعنی قدم می‌گذارند دراشتباه وگمراهی عظیم وجبران نا پذیری سیر می کنند .

فلسفهٔ میرداماد *

توشی هیکو ایزوتسو

محمّد باقر داماد ، مشهور به میرداماد (م ۱۰۴۱/۱۶۳۱) یکی از برجسته ترین چهرهٔ های تاریخ فلسفهٔ اسلامی در دورهٔ صفوی (قرون ۱۰–۱۲ ۱۶–۱۸) است. لقب افتخارآمیزی که بدان شهره شد ، یعنی معلم ثالث – معلم اول ارسطو ومعلم ثانی فارابی است – بر شهرت عظیم بی معارضی دلالت دارد که وی در حوزهٔ فلسفی شیعی ایران از آن برخور دارگردیده است . این لقب بیش از هر چیز دیگر حکایت ازآن دارد که وی درمقام یک فیلسوف اسلامی در روزگار خود واز آن پس از چه قدر و منزلت بلندی بهره‌مند بوده است . هرچند ، باگذشت زمان ، درخشش نبوغ خیره کنندهٔ گرامی ترین شاگرد خود او ، یعنی ملاصدرا (۱۰۵۰/۱۶۴۰) اعتبار و شهرت وی را کـلاً درمحاق افکند ، ولی مشعل بینش فلسفی او تا امروز نیز در ایران همچنان برهزاران ذهن متفکر پرتوافکن است . البته ، به دلایل گوناگون ، درخشش این نور درگذشته از محدودهٔ نسبةً بستهٔ عالم تشیّع امامیهٔ میهن میرداماد ، چندان فراتر نرفته است.

در واقع درهمین سالهای اخیراست که کم کم می‌بینیم شرق شناسان درغرب سخن از «تجدید حیات فرهنگ اسلامی در عصر صفوی » می‌گویند ودر حوزهٔ خاصّ فلسفه ،

* متن انگلیسی این گفتار که درپایان کتاب ملاحظه می‌شود اثر پروفسور ایزوتسواستاد دانشگاه کیو ژاپن است که در طی سالهای ۱۳۴۷ تا ۱۳۶۰ در ایران اقامت گزید و در نشر آثار علمی دانشمندان ایرانی با دکتر مهدی محقق همکاری کرد . شرح احوال او در مقدمهٔ کتاب بنیاد حکمت سبزواری از انتشارات موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران (تهران ۱۳۵۹) آمده است .

متخصصان درباب پیدایش وتحول «حوزهٔ فلسفهٔ اسلامی اصفهان» - که ملاصدرا بیگمان در مرکز آن قرار دارد[1] - به بحث و فحص جدی می‌پردازند. وضع مطالعات شرق‌شناسی درغرب اینک به جایی رسیده که هیچ پژوهندهٔ علاقه مند اندیشهٔ اسلامی نمی‌تواند ارزش و اهمیت ملاصدرا را نادیده انگارد. مقام ملاصدرا اینک در تاریخ فلسفهٔ اسلامی تثبیت شده است. درقیاس با ملاصدرا، می‌توان گفت استاد ارجمند وی میرداماد، که زمانی یکی از بزرگترین حکمای شیعه وصاحب یکی از اصیل ترین اذهان فلسفی به شمار می‌رفت و تأثیری بی‌چون و چرا داشت، هنوزهم درپردهٔ فراموشی نهفته است. حق این است که فهم درست پیام فلسفی مکتب اصفهان بطورکلی، وفهم فلسفهٔ ملاصدرا بالاخص، بی‌آنکه پایگاه واقعی میرداماد در تاریخ سیر این مکتب شناخته گردد، ممکن نیست. بعلاوه از ملاحظات تاریخی که بگذریم، تفکر بدیع چالشگر خود میرداماد طبعاً شایستهٔ آن است که توجه علاقه مندان به فلسفهٔ شرق را به خود جلب کند.

میرداماد متفکری ذی‌فنون بود و برتمام معارف متداول جهان اسلام همچون فلسفه (درتمام شعب آن از منطق گرفته تا الهیات) کلام، طبیعیات، ریاضیات، فقه، اصول، حدیث وتفسیر تسلط کاملی داشت. به اعتقاد همگان قول اوحجت بود. میردامادهم فیلسوفی است متکی بر روش برهان متقن عقلی، وهم عارفی‌است اهل کشف وشهود[2] وآشنا با اسرار عالم صور ازلی. ولی اصالت و ابتکار واقعی اوبه بهترین وجه

۱- در بارهٔ مکتب اصفهان ومقامی که میرداماد درتاریخ فلسفهٔ عهد صفوی ایران، در آن داشت نگاه کنید به:

Seyyed Hossein Nasr, «The School of Isfahan»in M.M.Sharif,ed. *A History of Muslim Philosophy*, Vol, II. Wiesbaden,1963,PP. 904-932.

[این کتاب به فارسی ترجمه شده و از سوی مرکز نشر دانشگاهی درسال ٦٤ - ١٣٦٢ در دو مجلد منتشرگردیده‌است - م.]

۲- در بارهٔ این جنبه از شخصیت میرداماد نگاه کنید به:

Henry Corbin, «Confessions extatiques de Mir Damad» in *En Islam iranien*, tome IV. Paris 1972. PP 9-53

درتنسیقی که به نظریات فلسفی خود داده ، جلوه‌گراست ، و دراین میان قبسات بیگمان شاهکار فلسفی اوست .

چنانکه از این مقدّمه بر می‌آید، فلسفهٔ اساسی میرداماد متشکّل از نوعی تلفیق هماهنگ بین تفکّر برهانی واحوال عرفانی است . فلسفهٔ او به این معنی «عرفانی» است که فعالیّت عقلی ذهنش اورا بسوی مواجید قلبی وبصائر روحی رهنمون می‌گردد واین احوال نیز به نوبهٔ خود تفکر عقلی اوراکه پدید آورندهٔ آراء ومفاهیم بکراست دامن می‌زند . بدینسان در نسج اندیشهٔ فلسفی او پیوند نزدیکی بین تفکر عقلی وشهود عرفانی برقرار است .

وی‌ازنظرتفکرعقلی، درمتن‌سنّت حکمت مشّاء سینوی(ابن‌سینائی)قرار داشت. به عبارت دیگر چون پیرو مکتب ابن سینا بود ، طبعاً ارسطوئی بود ، هرچند همانند سایر ارسطوئیان اسلامی ، ارسطوگروی او عمیقاً به آیین نو افلاطونی آمیخته بود . (در اینجا باید توجّه داشته باشیم که او [1]ثولوجیا را اثراصیل ارسطو می‌دانست) . ولی بعنوان « معلم ثالث» ، درسنّت حکمت مدرسی اسلامی، نمایندهٔ برجسته‌ای از پیروان ارسطو به شمار می‌آمد واز نظر مشرب عرفانی، اشراقی وپیرو سهروردی بود . بالنتیجه وحدت خاصی بین‌جنبه‌های حکمت مشّاء ابن سینا وحکمت اشراق سهروردی درشخص اوتلفیق شده بود .

آنچه در بادی نظر درکتاب قبسات مشهود است ، تفکر شدیداً منطقی خاص اصحاب مدرسه است که با سبک خشک ومغلق بیان گردیده است . ولی درپشت این سبک خشک واز ورای پردهٔ مفاهیم انتزاعی‌ای که اوماهرانه طرح می‌کند، مشاهدات ومواجید بارووری که بکلی ازدست دیگر ومنبع دیگراست و ارمغان تجربهٔ زندهٔ یک عارف است ، مشهود است . میرداماد از این نظر تجسّم کامل اصل اساسی حکمت یا نمونهٔ کامل‌عیارحکیم ازنظرابن‌عربی وسهروردی است ، یعنی متفکری است که به مدد ملکهٔ نظر توأماً به تحلیل عقلی - فلسفی حقیقت و استکمال روحانی نایل شده است -

واین ویژگی درمیان اغلب حکمای عصر صفوی مشترك است .

قبسات سرشار از اندیشه‌های اصیل است . ولی دراینجا نمی‌توان بتفصیل به یکایک آنها پرداخت . نگارنده دراین مقاله به بحث اجمالی در اطراف دو مطلب عمده از فلسفهٔ میرداماد که به بهترین وجه نمایانگر اندیشه اوست ، اکتفا می‌کند. نخستین مطلب، برداشت خاص او از زمان است یا به تعبیر دیگر همانا ساخت ما بعد الطبیعی (متافیزیکی) جهان است که درنحوهٔ برداشت او از زمان باز تافته است . میرداماد نظر به اصالت واصالت رأیی که درطرح این مسأله از خود نشان می‌دهد، منزلت خاصی در کل تاریخ فلسفهٔ اسلامی به دست می‌آورد . مطلب دوم موضع نظرگاه اوست درمورد مسأله ربط ماهیّت ووجود به یکدیگر و طرفداری او از اصالت ماهیت . این مسألـه ویژه ازآن جهت جالب توجّه‌است که موضع برجسته ترین شاگرد او یعنی ملاصدرا، درست نقطهٔ مقابل اوست، چه ملاصدرا قائل به اصالت وجود است .

از نظر « زمان » ، میرداماد قائل به سه ساحت مختلف در شماکلهٔ وجودی عالم هستی است : (۱) سرمد ، « نا ــ زمان » یا ساحت بیزمانی ، (۲) دهر « فرا ــ زمان » یا ساحت فرازمانمند هستی ، و (۳) زمان یا ساحت زمانمند موجودات طبیعی . این نکته را همینجا باید افزود که ابری از ابهام بر سراین بخش از اندیشهٔ او سایه افکنده است. که کنار زدن آن ونفوذ درآن دشواراست. برای برداشتن نخستین گام درجهت رفع ابهام پیشنهاد نگارنده این است که بین دو زاویهٔ مختلف که از آنها می‌توان به این تقسیم سه گانه نزدیک شد ، فرق بگذاریم. فی الواقع به نظر من خود میرداماد هم بدون آنکه تصریح کند، همین کاررا کرده است. اگر ازیکی‌از این زوایا بنگریم سرمد، دهر وزمان هریک نمایانگرحوزهٔ وجودی‌ای‌است که مختص‌فقط یک نوع ازموجودات است، وموجودات حوزهٔ دیگر بدان راه ندارد .

سرمد یا « نا ــ زمان » (بیزمانی) ساحت وجودی وجود صرف (مطلق یا به تعبیر دینی همانا خداست) . این ساحت ، حوزهٔ وجودی ای است که منحصراً مختص وجود

مطلق است . هیچ موجود دیگری نمی‌تواند در این ساحت وجود داشته باشد . بدینسان هر چیزی جز مطلق ، چه مادّی باشد ، چه غیر مادّی ، چه محسوس باشد چه ماوراء محسوس ، درجنب این ساحت مابعد الطبیعی واز منظر آن ، ماهیتاً درحکم معدوم است. این عدم که شامل همه چیز جز صرف الوجود می گردد و به اصطلاح عدم سرمدی (یعنی عدم درساحت سرمد) نام دارد ، درطبع وذات این چیزها تنیده است . بدین معنی هرموجودی (غیر از وجود مطلق متعال) «مسبوق به عدم» است و این «سبق» به معنای مطلقاً غیر زمانی اش مراد است .

دهر یا فرا — زمان ، ساحت مابعد الطبیعی همهٔ موجودات غیر مادّی (مجرّد) است . قلمروی است که عقول لایتغیّر ابدی ، در آن مأوی گزیده‌اند؛ واین عقول بر طبق مکاتب مختلف فکری و سنن مختلف فلسفی نامهای گونه‌گونی به خود می گیرند : نظیر مثل افلاطونی، اعیان ثابته (نزد ابن‌عربی) ارباب انواع (نزد سهروردی؛ مفردش : رب النوع) وملائکه . دهر «زمان» فرا — زمانی است ، نوعی قدم که واسط بین ساحت بیزمانی مطلق و ساحت زمان است . و فی نفسه امتدادی ندارد ، و نمی‌تواند به اجزاء مختلفه تقسیم شود . عقول وملائکه دراین ساحت وجود دارند ، ولی در جنب سرمد واز منظر آن معدومند .

زمان ، ساحت طبیعی همهٔ موجودات زمانی (زمانیات) است ، یعنی موجوداتی که در زمان غوطه ورند .

اینها همه دائم التغیر وباصطلاح متغیرات اند که در طول امتداد خطی زمان جریان وسیلان دارند ولذا سیالات نامیده می‌شوند. ساحت زمان همانا جهان است بدان‌سان که ما از طریق هستی طبیعی وتجربی خود آن‌را می‌شناسیم . می‌توان گفت آنچه دراین حوزه یافت می‌شود ، فقط بروفق همین ساحت ، وجود دارد ، یعنی از لحاظ دهر وسرمد ، در حکم معدومند . در مورد اختلاف خاص بین زمان ودهر ، می‌توان این نکته را نیزافزود که به تعبیر میرداماد موجودات حوزهٔ زمان «در زمان» (فی زمان) وجود دارند ، حال

آنکه موجودات متعلّق به حوزهٔ دهر «با زمان» (مع الزمان) هستند[1].

این طرح مجملی بود از منظر معرفة الوجودی (اونتولوژیک) این تقسیم سه گانه، که بهره‌های سه گانهٔ آن یعنی سرمد، دهر و زمان هریک مهد وجود ویژه هریک از انواع هستی انگاشته می‌شود. ولی میرداماد از زاویهٔ دیگری نیز به این تقسیم سه گانی می‌نگرد. و این بار سرمد، دهر و زمان، بجای آنکه سه ساحت راکد وجود را بنمایانند، هریک نمایانگر رابطه ای از روابط متحوّل موجودات با یکدیگر می‌گردند.

در تصویر ایستائی که پیشتر ارائه کردیم، سرمد ساحت مابعد الطبیعی‌ای بود که فقط مطلق در آن وجود دارد. مطلق همانا صرف الوجود است که لابشرط و بلا تعیّن و بسیط بدون اجزاء است. از سوی دیگر در ذات خود تعیّن‌هایی دارد که می‌توانند درجهات نامتناهی بگسترند و به صورت تعیّن عینی درآیند. طبق تعابیر و اصطلاحات کلامی این وضع مابعد الطبیعی‌را چنین تعبیر می‌کنند که ذات الهی به توسط صفات خود متشخّص می‌گردد. از این منظر که بنگریم می‌توان گفت رابطهٔ متحوّلی بین‌خداوند (مطلق متعال) وصفات الهی (تعیّن‌های ذاتی باطنی او) برقرار است. «صفات» به انحاء گوناگون «ذات» را متعین می‌گردانند، و خداوند این تعینهای درونی را پدید می‌آورد. رابطهٔ متقابل بین مطلق و تعینهای درونی اوست که سرمد نامیده می‌شود. در اینجا سرمد ساحت معرفة الوجودی (اونتولوژیک) نیست که مطلق متعال بعنوان صرف الوجود در آن وجود داشته باشد. بلکه رابطهٔ متحول بین مطلق و تعینهای درونی اوست که هردو ثابت ولایتغیرند. باید توجه داشته باشیم که این ملاحظه، ازنظرگاه «زمان» است، هر چند به شیوه‌ای تناقض آمیز تصویر وتصور «زمان» را باید بلافاصله از آن زدود. باچنین برداشتی از رابطهٔ بین مطلق متعال وتعینهای او ازنظرگاه «زمان»، چنین می‌یابیم که این رابطه‌ای کاملاً غیر زمانی یا نا ــ زمانی است، چه نسبت ذاتی بین دو موجود یا

---

[1]- این اندیشه‌ای است که میرداماد به شرح و بسط آن از ابن سینا در تعلیقات دست یافته است.

دوامر قدیم است وطرفین این نسبت تمایزی باهم ندارند .

از همان نظرگاه «زمانی» که بنگریم ، دهر نسبت بین اعیان ثابته است که از ازل تا ابد تغییری نمی‌پذیرند — واز نظرگاه معرفة الوجودی ایستا می‌توان گفت در ساحت دهر وجود دارند — و بین موجودات دائم التغیّر درجهان تجربه و طبیعت . این نسبت هرچند که یک طرفش آشکارا زمانی است ، خودش زمانی نیست ، بلکه رابطه‌ای است فرا — زمانی . به همین ترتیب درهمان نظام ، زمان ساحت وجودی ای نیست که درآن موجودات طبیعی ، یعنی زمانی وجود دارند ، بلکه ربط و نسبتی است بین دو موجود درموازات خط امتداد زمان بروفق‌تقدم (*prius*) وتأخر (*Posterius*) که هردو تحت مقولهٔ کم (*quando*) ارسطوئی واقعند .

از این سه نسبت نا — زمانی ، فرا — زمانی و زمـانی ، آنچه از نظر فلسفی برای میرداماد مهمتر است . فرا — زمانی است ، میرداماد درمخالفت با آن دسته از حکمای اسلام که قائل به قدم عالم اند یعنی برآنندکه جهان حادث ، هرچند مخلوق است ، ولی همواره ، ازگذشته‌ای بی آغاز وجود داشته است ولذا همدوش با خداوند است ومطلقاً «آغاز»ی ندارد ، چه ازنظر زمان وجودش متصل به لانهایت است ، می‌گفت هرچند جهان آغاز زمانی نداشته ولی یک آغاز فرا — زمانی داشته است . و این قول برابر با این است که بگوئیم وجود جهان مسبوق به عدم است .

مبنای نظری این دسته از فلاسفه درقول به قدم عالم از این قراراست . خداوند خلّاق است و جهان مخلوق اوست . ازآنجا که خلاقیت خداوند بالضّرورة بایدکامل باشد ، تمایز زمانی ای بین وجود خداوند ووجود جهان ـ که فرآورد خلاقیت کامل اوست ـ متصور نیست . در غیراین صورت باید قائل به دوره‌ای از زمان در گذشتهٔ بی‌آغاز یا ازل باشیم که درطی آن خلاقیت خداوند معطل بوده باشد، که باقول اول ، یعنی کمال مطلق خلاقیت او در تناقض است . به اصطلاح فنی حکمت قدیم ، می‌توان چنین تعبیر کردکه تصور تخلخل زمانی بین وجود علت تامه — «تامه» به‌این معنا که کاملا

آماده عمل بعنوان علت است — ووجود معلول آن محال است . حرکت دستی که کلیدی را نگه داشته ، علت تامه است برای حرکت کلید . کلید دقیقاً درهمان زمان که دست حرکت می‌کند، حرکت می‌کند وتمایز وتخلخل زمانی بین آنها نیست . بنابر این اگرعلت از ازل موجود باشد یا قدیم باشد ، معلول نیز باید از ازل موجود باشد . یعنی از نظر قدم همدوش باشند .

باری ، حتی از نظر این دسته از فلاسفه، همدوشی علت و معلول (خداوند و جهان آفرینش) درقدم ، به این‌معنا نیست که ازهیچ‌نظرتمایزی بین‌آن دو وجود ندارد. حتی اگر دست وکلید در یک آن و یک زمان به حرکت درآیند ، حرکت دست (یعنی علت) برحرکت کلید (یعنی معلول) سبقت دارد و این سبقت یا تقدّم از مرتبهٔ وجودی آنهاست . به‌همین ترتیب وجود خداوند اگرهم ، تقدم زمانی بر وجود جهان نداشته باشد ، تقدم رتبی دارد .

علاوه براین ، تحلیل وجود شناختی ربط خداوند وجهان ، یک نکتهٔ مهم را در مورد ماهیت همه موجودات مخلوق آشکار می‌سازد ، وآن اینست‌که این مخلوقات فی نفسه از نظر وجود شناسی «عدم»اند ووجودشان بکلی مربوط به فعالیت علت آنها است. این یکی ازمفاهیم اساسی حکمت اسلامی است که سابقه‌اش به ابن سینا می‌رسد . طبق نظر ابن سینا آنچه در جهان طبیعت و تجربه وجود دارد ، فی حد ذاته ناموجود است ، واگر وجودی به آن نسبت می‌دهند، درتعلق با علت وبه مدد علت آن است، نه ازخودش. بدینسان باید‌گفت ناموجودیت یاعدمی که هریک ازموجودات این‌جهان دربطن ذات خود دارد. سابق بر وجودآن است‌که این وجود خود به‌علت‌آن منسوب است . به این معنا وجود هرچیز ذاتاً مسبوق به عدم است. این همان است‌که اصطلاحاً حدوث ذاتی می‌گویند .

در برابر چنین برداشتی است که میر داماد پیش — نهاد معروف خود یعنی حدوث دهری یا حدوث فرا — زمانی را پیش می‌نهد . به تصریح او ، جهان طبیعت ،

صرفاً نه از آنروی حادث است که وجودش مسبوق به این نوع «عدم ذاتی» است — واین‌خود برداشت عقل انسانی ازساحت وصورت عقلانی اشیاء «معلول»است — بلکه مسبوق به عدمی است از نوع کاملا متفاوت. یعنی عدم صریح. وجود هر موجودی در جهان طبیعت ازنظر وجود شناسی مسبوق است به‌یک عدم «واقعی» که باعدم «ذاتی» وصرفاً اعتباری وعقلی فرق دارد. واین مسبوقیت نه درحوزهٔ زمان است —که بالفعل درآن وجود دارد — بلکه درفرا — زمان یا دهر است. عدمی که دراین جا مطرح است نه «ذاتی» است نه «زمانی» بلکه فرا — زمانی است.

عدم فرا — زمانی همانا عدم واقعی هرموجود در ساحت دهراست. از آنجاکه دهرطبق بیان پیشین، امتدادی ندارد — عدم فرا — زمانی یا دهری‌هم امتدادی ندارد؛ یعنی«سیلان» ندارد. ازنظر وجود شناختی. این‌عدم به‌آن معنا واقعی است که‌با وجود بالفعل تناقض‌دارد. ازاین‌نظر باعدم«ذاتی»هرموجود که‌طبق بیان پیشین باوجود بالفعل قابل جمع است. فرق اساسی دارد. عدم فرا — زمانی فقط می‌تواند ازطریق شهود فرا— حسی ودر زمانی‌که ذهن درحالت تأمل عمیق است درك شود. چه به قول میرداماد: ماهیت معرفت غیر نظری یا تجربی چنان است که نمی‌تواند هیچ چیز ملموس جز در انطباق با سیر زمـانی به دست بدهد. در شرایط عادی برای قوای دراکهٔ ما بکلی غیر ممکن است که ازعدم، تصوری پیدا کند که هیچگونه امتداد زمانی نداشته باشد.

ساحت زمان. مقام اصلی چیزهای زمانی است که وجودشان عبارتست ازیک سلسله قبل وبعد. دراین ساحت. «وجود» همانا برابراست با «تغیّر». یعنی اشیاء بر اثر تغیر مداوم وجود ندارند. یک چیز پدید می‌آید، وچیز دیگر ناپدید می‌گردد. وجود یک چیز نو پدید، بالضروره مسبوق به عدم زمانی است. ولی در پرتو آنچه پیشتر راجع به اندیشهٔ میرداماد گفتیم. برمی‌آید که وجود هریک از این‌گونه اشیاء مسبوق به‌یک نوع عدم‌کاملاً متفاوت. درساحتی دیگر درحوزهٔ فرا — زمان است. اندیشهٔ اصلی مستتر دراین برداشت غریب وبی‌سابقه ازعدم فرا — زمانی مربوط به‌اشیاء

زمانی یا زمانیات . با توضیحاتی که خواهیم داد روشن تر خواهد شد .

هر آنچه طبق ماهیت خویش دائم التغیّر است ، هر آنچه بی یک لحظه وقفه ، سیلان دائمی دارد ، نمی‌تواند به معنی کامل کلمه ، «وجود» داشته باشد . درست تر این که به آن نا — موجود بگویند . مع الوصف ، همین نا — موجود بودن یا معدوم بودنش درساحت زمان نیست ، چه دراین ساحت وجود دارد . بلکه در قیاس با ساحت والاتر وجود که ساحت زمان را هم شامل است . معدوم است . وآن ساحت والاتر که در آن یا درقیاس با آن موجود زمانی ، معدوم است همانا دهر است. آنچه ماهیتاً درساحت فرا — زمان معدوم است ، درساحت زمان بدل به موجود می‌گردد. واین روند تنشّؤ فرا — زمانی . لحظه به لحظه ، وبه نحوی پایان ناپذیر تکرار می‌گردد . وجود اشیاء در ساحت زمانی . به این معنی مسبوق به عدم فرا — زمانی است [1] .

دومین مبحث و مضمون مهم فلسفهٔ میرداماد که نگارنده می‌خواهد در اینجا اجمالاً طرح کند اصالت وتقدم ماهیت است که سنتاً نقطهٔ مقابل اصالت وجود انگاشته می‌شود . برای درك صحیح این دو برداشت مختلف در هستی شناسی اسلامی ، باید درنظر داشته باشیم که درسیاق خاص این بحث . هم «ماهیت» وهم «وجود» صرفاً انتزاعی و تعقلی اند . به عبارت دیگر مفاهیمی هستند که عقل از اشیاء طبیعی که در جهان خارج از ذهن یافت می‌شوند. انتزاع می کند . هرموجود تجربی یا طبیعی ، مادام که به تحلیل

---

۱ ـ چنانکه در آغاز مقال گفته شد، پردهٔ ابهامی برسراسر مسأله حدوث دهری نزد میرداماد کشیده شده است، باآنکه کاملا روشن است که این مسأله محور ما بعدالطبیعهٔ اوست آنچه نگارنده دراین مقاله ارائه کرده است چیزی جزیک تفسیر آزمایشی وموقت از آن نیست. بعضی از مهمترین اقوال میرداماد در باب این مسأله را آقای سیدجلال‌الدین آشتیانی از آثار مختلف اوگرد آورده ودر نخستین جلد ازمنتخباتی از آثار حکمای ایران (تهران ۱۳۵۰ ، صفحات ۳۰ ـ ٤)به چاپ رسانده‌اند. استاد آشتیانی نظری کاملا منفی نسبت به مسألهٔ «حدوث دهری» دارند. به نظرایشان، علی‌رغم احتجاجات بغرنج میرداماد در بارهٔ این مسأله ، حدوث دهری، چیزی فراتر از همان حدوث ذاتی که دیگر فلاسفه مطرح کرده‌اند نیست .

عقلی در نیامده ، برای خود یک کل یگانه است و هیچ تمایز واقعی بین ماهیت ووجود آن نیست . فی المثل یک گل صرفاً در جهان خارج هست ، وخود را درعینیت واقعی یا پدیداری‌اش ، آنچنانکه به حس وتجربه درمی‌آید عرضه می‌دارد. عقل ما با مشاهدهٔ آن از بیرون ، آن را به دوجزء تعقلی مختلف تحلیل می کند: (۱) آنچه بالفعل برما عرضه می‌گردد ، که به‌صورت قضیهٔ منطقی «الف یک موجود است» یا «الف وجود دارد» بیان می‌گردد — و(۲) گل بودن الف که به صورت چنین قضیه‌ای بیان می‌شود: «الف یک گل است» . قضیهٔ اول اشاره به« وجود »گل دارد ، وقضیهٔ دوم اشاره به ... آن ، یعنی گل بودن الف که سر از گریبان « وجود» برآورده . بدینسان مفهوم الف (موجود بودن به هیئت یک گل) در ذهن پدید می‌آید . گل در این صورت یک زوج ترکیبی ذهنی است مرکب از دوعنصر اعتباری وتعقلی : وجود وماهیت .

این ترکیب تعقلی ، بازتابی از یک موجود بسیط (یعنی غیر مرکب) است ، یعنی الف ، بدانسان که در جهان خارج متحقق شده است . جان کلام این است که حال کدامیک از دو جزء تعقلی — یعنی وجود و ماهیت — مستقیماً حاق واقع الف را باز می‌نمایاند؟ آنانکه طرفدار « اصالت ماهیت »اند — و میرداماد هم از زمره آنهاست — می‌گویند : ماهیت به عبارت دیگر ، از دو زوج یا دو جزء مفهوم الف موجود ، یعنی وجود وماهیت آن ، ماهیت وفقط ماهیت است که با گل خارجی ، یا گل موجود در جهان خارج ، تناظر دارد .

عقلاً ما حق داریم که فی المثل از « وجود یک گل » سخن بگوییم . ولی آنچه در جهان خارج واقعاً با این وجود ربط و تناظر دارد چیزی جزماهیت یک گل در حالت تحقق تجربی‌نیست . واقعیت همانا ماهیت است . وجود چیزی‌نیست جزمفهومی انتزاعی ، که فی‌الواقع ربط وتناظری با آن درجهان خارج ندارد . وعبارتست از عرضی که عقل درضمن تحلیل عقلی به ماهیت نسبت می‌دهد ، واین نسبت ، درخارج از ذهن اعتباری ندارد . در واقع آنچه وجود نامیده می‌شود ، صرفاً واقعیت ماهیت است بدانسان که

در ذهن باز تافته است .

در تاریخ فلسفهٔ اسلامی ، این برداشت نخستین بار توسّط سهروردی، مؤسس حکمت اشراق ، تنظیم و تنسیق صریحی یافت . میرداماد در این مسأله پیرو وفادار سهروردی است. بدون پرداختن به‌جزئیات مفصل ، می‌توان گفت که «اصالت ماهیت» یک موضع فلسفی است که مبتنی بر برداشت شهودی از اعیان ثابتهٔ ابدی است ؛ یا به عبارت دیگر دریافت عرفانی از ماهیات ماوراء محسوس اشیاء است . این مشرب همانا افلاطونیگری است . وفقط در نزد افلاطونی مشربان راسخ ، اعتبار فلسفی دارد .

قول به «اصالت وجود» ، هم یک نوع شهود عرفانی است ، جز اینکه این دریافت ، از قماش قول به‌مثل افلاطونی نیست. مثل افلاطونی ماهیات ثابتهٔ ازلی وابدی اشیاء‌اند. اگر اصولاً دریافت شهودی آنها ممکن باشد ، باید درحالت تأملی به‌شهود آنها پرداخت که در آن تأمل براثر آرامش و بی‌حرکتی مطلق ، نوعی آگاهی ومعرفت حاصل گردد.

برعکس، تجربهٔ درک ودریافت مربوط به «اصالت وجود» ، شهود پویای یک حقیقت پویا است . دراینجا مراد از شهود ، مراجعهٔ مشخص است با نیروی خلاقهٔ سرریز «حیات» کیهانی، وغرق شدن درفیضان فراگیر آن ، واین عمل پویندهٔ نیروی خلاقه‌ای که در سراسر عالم وجود سریان یافته ، یا به تعبیر دیگر لحظه به لحظه و بدون یک لحظه وقفه ، عالم وجود را نو به نو پدید می‌آورد . دقیقاً همان چیزی است که « وجود » نام دارد . وجود با این برداشت ، یک نیروی پویای کیهانی است که دائم التحوّل است وبه صورت تعداد نا متناهی ازچیزهای مختلف درمی‌آید، ولی فی‌نفسه از ازل تا به ابد همان که بود باقی می‌ماند .

وجود با این برداشت و این دریافت شهودی ، از نظرکسانی که قائل به اصالت وجوداند ، تنها حقیقت است . اشیاء مختلف و متخالفی که این حقیقت از خود پدید می‌آورد، ودرآنها جلوه‌گر می‌گردد ، چیزی جز صور ظاهری (پدیدار) آن نیستند . همین صور ظاهری یا پدیداری هستند که در اصطلاح فلسفی ماهیت یاماهیات نامیده

می‌شوند. ماهیت محصول نقش مفهوم سازی ذهن، یعنی عقل است. صور پدیداری حقیقت، که فی نفسه هیچ واقعیت وحقیقتی از آن خود ندارند، با تعمل ذهن (عقل) به‌هیأت حقایق ملموس درمی‌آیند. درحقیقت ماهیات چیزی جزاعراض یک حقیقت واحد که وجود است، نیستند. ما درتعبیرات عرفی خود می‌گوییم «فلان گل وجود دارد». گویی یک ماهیت خاص جزئی (گل بودن) بعنوان یک حقیقت ثابت وسابق وازپیش برقرار بوده، وگویی این حقیقت ثابت خود را درساحت تجربی ادراک ماتحقق بخشیده، و لذا کیفیت خاص موجودیت را به خود پذیرفته است. از نظرکسانی که طرفداراصالت وجوداند، قول به اینکه «فلان گل وجود دارد» ودرک آن به‌شیوهٔ عرفی همانا تحریف ساختار واقعیت/حقیقت است. برای بدست دادن تصویری از واقعیت/حقیقت، بهترست — با تخطی ازعرف عادی زبان — بگوییم «هستی در صورت عرضی یک گل خود را می‌هستاند» یاکوتاهتر: «هستی به صورت یک گل می‌هسند».

بدینسان در مورد نخستین پرسش ما راجع به حقیقت هستی شناختی و یا عدم حقیقت وجود وماهیت(«اینکه کدامیک ازاین‌دوجزء عقلی یک موجود تجربی وطبیعی، ما بازاء حقیقی‌درجهان خارج دارد؟»)، متفکرانی‌که قائل به اصالت وجوداند، بدون تردید پاسخ می‌دهند که وجود اصیل است، یعنی «تحقق خارجی» دارد و ماهیت اعتباری است یعنی فقط در ذهن حقیقت دارد.

این نکته شایان ذکراست که ملاصدرا بعنوان شاگرد برجسته میرداماد، در جوانی دقیقاً پیروعقیدهٔ استاد وقائل به نظریه «اصالت ماهیت» بود، ولی بعدها مدافع سختکوش نظریهٔ مخالف، یعنی اصالت وجودگردید. وچنانکه دریکی از آثارش اشاره می‌کند [1] این نقطهٔ عطف، و تغییر عقیدهٔ فلسفی و نیز روحانی برای او بوده. چنانکه می‌گوید: «بنده در زمانهای گذشته مدافع پرشور نظریهٔ تأصل (= اصالت) ماهیت، واعتباریت وجود بودم، تا آنکه پروردگارم مرا به راه آورد و برهان خویش به من

۱ـ المشاعر. تصحیح هانری کربن. تهران؛پاریس، ۱۹۶۵، ص ۳۵

نمود . سپس پرده از برابر دیدگان دلم برکنار شد و پی بردم که حقیقت امر درست بر عکس آن است که قوم بر آن بوده‌اند . سپاس خداوند را که مرا به نورفهم از ظلمات وهم بیرون آورد ، وبا طلوع خورشید حقیقت ، ابرهای شک و شبهه را از آسمان دلم زدود ، و مرا در حیات دنیوی و اخروی برقول ثابت بداشت . [اینک برآنم] که وجودات ، حقایق اصیل اند ، و ماهیات همانا اعیان ثابته اند که رایحهٔ وجود به مشامشان نخورده . وجودات جز اشعهٔ نورحقیقی ووجود قیومی ـ جلت کبریاؤه ـ نیست . لیکن هریک از این وجودات را نعتهایی است ذاتی ومعانی عقلی که به ماهیات نامبردارند » .

بدینسان ملاصدرای شاگرد ، طرفدار نظریه‌ای شدکه نقطه مقابل نظر استادش میرداماد بود . از آن زمان به بعد ، این اختلاف نظر همچنان برتاریخ حکمت و فلسفهٔ اسلامی درایران اثرگذاشته ، و حکما را به دو اردوگاه تقسیم کرده است . و این مسأله همچنان مطرح ومورد بحث واحتجاج است .

حدوث دهری میرداماد *

فضل الرحمن

از زمان نصیرالدین طوسی (م ۱۲۷٤/٦٧۲)، کلام عقلی وفلسفی درعالم تشیع رونق گرفت وسرانجام درمکتب اصفهان در دورهٔ صفویه به اوج خود رسید. سید محمد باقر میرداماد (م ۳۲-۱٦۳۱/۱۰٤۰) فیلسوف متکلمی بود سخت مبتکر ونو اندیش که در ایران عصر صفوی آوازه و شهرت بسیار داشت. پرآوازه ترین، ودر عین حال بحث انگیز ترین نظریهٔ فلسفی او در بارهٔ «حدوث» عالم عقول و نفوس فلکی است که فلاسفهٔ پس از ابن سینا آنهارا قدیم می‌انگاشتند. این نظریه به حدوث دهری شهره است. از آنجاکه در سالهای اخیر، برخی از پژوهندگان فلسفهٔ اسلامی دربارهٔ این نظریه مطالبی نوشته‌اند که یا فوق العاده مجمل است [1]، ویا در برخی نکات حق مطلب را چنانکه باید اداء نمی‌کند [2]، نویسندهٔ این مقاله، برآن شدکه دربارهٔ حدوث دهری به تفصیل بیشتری سخن بگوید وبه تحقیق وتحلیل نکات اساسی این نظریهٔ بحق مشکل، والبته جذاب، بپردازد ومعنی واقعی آن را با عطف توجه به زمینهٔ تاریخی آن

---

* متن انگلیسی این گفتار در مجلهٔ مطالعات خاور نزدیک جلد ۳۹ شمارهٔ ۲ درسال ۱۹۸۰ میلادی چاپ شده است.

۱- مقدمه انگلیسی ایزوتسو برکتاب القبسات میرداماد، بهاهتمام دکتر مهدی محقق (تهران، ۱۳۵٦) ومقدمهٔ فرانسه هانری کربن برکتاب منتخباتی ازآثارحکمای ایران، تألیف جلال‌الدین آشتیانی، جلداول (تهران، ۱۳۵۰)، صفحه ۱۰ به بعد.

۲- آشتیانی، پیشین، بخش فارسی، صفحه ٤ به بعد، که در آن حواشی و تعلیقاتی برمتون منتخب میرداماد نگاشته است.

روشن کند [1].

میرداماد نظریهٔ حدوث دهری را برمبنای برخی ازاقوال ابن‌سینا بسط وتفصیل داده است وبعضاً آنها را تصدیق کرده است ؛ ولی اجمال وابهامی که درنظریهٔ ابن سینا نهفته بود و تعارض و ناسازگاری دراقوال وی ، اورا ناگزیر ساخت که با ابن سینا از در مخالفت درآید ونظریهٔ خاص خویش را پیش نهد . اقوال ابن سینا دراین باره دو مسأله مختلف والبته کاملاً مرتبط بهم را در بر می‌گیرد : یکی مسألهٔ حدوث عالم است و دیگری مسائل مربوط به زمان وقدم عالم . ابن سینا کلاً در مسأله زمان وقدم به سه مرتبه یا نسبت قائل است و میان آنها فرق می‌گذارد (۱) نسبت ثابت به ثابت در عالم سرمد ؛ (۲) نسبت متغیر به متغیر درعالم زمان ؛ (۳) ونسبت متغیر به ثابت که در عالم دهر است [2] . اقوال ابن سینا درباب مقوله سوم متعارض و مختلف می‌نماید : اغلب به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی مقولهٔ سوم مقوله‌ای ممتاز وجدا ازدو مقولهٔ دیگراست وبرآنست که«دهر با زمان است [ولی خود زمان نیست] » ، [3] (به‌گفتهٔ سهروردی نیز « دهر در افق زمان » [4] است) ؛ وی بکرات درمواضع مختلف نوشته است که « دهر احاطه کننده زمان‌است ، ودرعین‌حال‌خود احاطه شدهٔ سرمداست [محیط به‌زمان ومحاط به سرمد است] » و دهر علت زمان‌است ومعلول سرمد [5]. ولی ازسوی دیگر این نکته را هم بکرات بازگفته است که : « نسبت به آنچه « با » زمان است ولی « در » زمان نیست [با آنچه در زمان است] دهرخوانده می‌شود ؛ و بهتراست نسبت آنچه در زمان نیست به‌آنچه در زمان نیست ، از جهت‌آنکه در زمان نیست ، سرمد نامیده شود ؛

۱- برای شناخت درست میرداماد، در وهله اول رجوع به ابن‌سینا و به دنبال آن رجوع به سهروردی اهمیت اساسی وضروری‌دارد؛ سهروردی بویژه برنظریهٔ اصالت ماهیت میرداماد تأثیرگذاشته است .

۲- نقل از القبسات، صفحه ۸، سطرهای ۱۸-۱۹ ؛ ص۹، س ۷-۸ و۱۸-۱۹ .

۳- همان، ص ۷، س ۱۲ ؛ ص۸،س۳ .

٤- همان، ص ۱۱، س ۱ .

چرا که دهر فی ذاته بخشی از سرمد است و تنها درقیاس با زمان است که آن را دهر می‌خوانند »[1] .

این قول ظاهراً با رأی اصلی ابن سینا سازگارتراست ، بدین معنی که اگر چند دهر خود مرتبه‌ای مستقل میان زمان وسرمد است، ولی فرض وجود آن بسبب رابطهٔ (علّی) سرمد با زمان ، واقعاً ضروری است و ازاینروست که دهررا « در افق زمان » گفته‌اند ؛ زیرا اگر سرمدیات صرفاً متلازم یکدیگر بودند و هیچ نسبتی با زمانیات نداشتند ، دیگر نیازی به دهر نبود . پیوند نزدیک دهر با زمان را دراین قول ابن‌سینا که احتمالاً دقیقترین تعریف ماهیت آن را هم بدست می‌دهد، باز می‌بینیم : « آنچه بیرون از این جمله (یعنی بیرون از مقولهٔ زمانی) است ، «در» زمان نیست . ولی اگر آن را «با» زمان وبه اعتبار زمان درنظرگیریم وبرای آن ثباتی مطابق ثبات زمان وآنچه در زمان است فرض کنیم، این‌اضافه وآن اعتباررا« دهر »خوانند. پس دهرمحیط برزمان است»[2]. ظاهراً درنظرابن‌سینا دهر نوعی زمان ساکن و«فسرده»است که سیلان‌ندارد، وجزاین تفاوت، مطابق ومترادف زمان است. دراینجا این نکته را هم یادآور شویم که خود ارسطوهم در واقع علاوه برقدم کلی‌فلک اقصی، به اشخاص‌قدما به نام«آیون»ها، نیز قائل بود[3]. وازآن مهمتر، پروکلوس (ابرقلس) است که میان سرمد وزمان به‌حد واسط قائل شده وآن را «ابدیّت زمانی» نامیده است . به قول خود او «ابدیت بردو نوع است: یکی قدیم وسرمد است ودیگری حادث وزمانمند: یکی همواره ثابت است ویکی یکسره درصیرورت ؛ یکی وجودش دریک کل همزمان تمرکز یافته (یعنی درهر لحظه وجودش کامل است ویگری وجودش درامتداد وکشش زمانی پخش گشته و

۱- همان ،ص ۸، س۱۷ ؛ ص ۹، س ۱ (مقایسه کنید با س۶-۸).

۲- همان ،ص ۹، س ۲۲ به بعد.

۳- نگاه کنید به کتاب در بارهٔ آسمان [فی‌السماء] *De coelo* ارسطو (به تصحیح وتفسیر E. R. Dodds) وکتاب اصول الهیات *Elements of Theology* پروکلوس(آکسفورد، ۱۹۳۳)، ص ۲۹۹، س ۱-٤.

طومار وجودش باز شده است ؛ یکی درخود تمام است و ...»[1] .

اگر چند پروکلوس بوضوح از «ابدیت زمانی» یا «ابدیت در زمان» سخن می‌گوید و آن را به صورت «امتداد یاکشش زمانی» وصف می‌کند ، سخنی که ابن سینا با آن مخالف است[2] ، ولی بهرتقدیر روشن است که مراد اوهمان چیزی است که ابن‌سینا «الکون مع الزمان» ، یعنی دهر ، می‌نامد . پروکلوس موجوداتی چون اجرام سماوی و ماده و احتمالاً خود زمان را (درکلیتش) محتوی یا مظروف عالم «ابدیت» می‌داند . ابن سیناهم همین موجودات راگنجانیدهٔ دهر[مافی‌الدهر] می‌شناسد ، هرچندکه‌معمولاً از نسبت میان موجوداتی‌که درقیاس به سرمد مراتب وجودی مختلف دارند ، یعنی دهر وزمان ، سخن می‌گوید . به قول‌او« نسبت اول تعالی (یعنی ذات باری) به عقل فعال یا فلک (اقصی) نسبت غیرمتقدر زمانی است: نسبت ابدیات است ، ونسبت ابدیات به ابدیّات ، «سرمد» خوانده می‌شود »[3] .

در اینجا بازهم می‌بینیم‌که دواصطلاح «سرمد» و «دهر» به ظن قریب به یقین مترادف یکدیگر بکار رفته‌اند .

درفلسفهٔ ابن سینا ، از مسألهٔ دهر و زمان پرجاذبه تر و بی‌شک مهمتر ، مسأله چگونگی خلق وصدورعالم واقع به اعتبار «مکان» و«حدوث» است . اقوال او دراین باب هم مشکل و دیریاب است . وی میان واجب‌الوجود ـ خدا ـ از یکسو وتمام ممکنات دیگر ، و از جمله عقول کلیه ازسوی دیگر فرق می‌نهد وبا آنکه لفظ وجود را مشترك معنوی می‌داند ، ولی بکرات براین نکته تکیه می‌کندکه وجود عقول فلکی در قیاس با وجود باری مرتبه‌ای دیگر دارند ، ویکسره باآن متفاوتند ؛ زیرا وجود ذات باری اصیل وفرد وبی‌علت است ، وحال آنکه وجود ممکنات معلول ومقتبس ازوجود

۱- **همان** ،ص ۲۵.

۲- **القبسات**، ص ۸، س ۳؛ ص۹، س ۷-۸

۳- **همان** ،ص ۸، س ۱۶-۱۷

حق تعالی است، پس این دو وجود هرگز یکسان و یکی نیستند[1]. حتی عقول فلکی هم فی نفسه شایستهٔ عنوان عدم‌اند و وجود خود را تنها از موهبت الهی به وام گرفته‌اند: حق تعالی «واجب الوجود» است. با اینهمه، چون قبول اینکه عالم حادث زمانی‌است با اشکال مواجه می‌شود، ابن سینا بر آنست که عقول فلکی، اجرام سماوی وکل عالم تنها ذاتاً متأخر از باری تعالی هستند، نه زماناً: نتیجه آنکه خدا وجهان هردو قدیم‌اند، با این تفاوت که جهان ممکن است وخدا واجب.

ابن سینا در برخی از اقوال خود حتی تا آنجا پیش رفته که این تقدم ذاتی عدم ممکنات را بر وجودشان (که به عبارت دیگر همان تقدم ذاتی وجود باری‌تعالی بر ممکنات است) امری اعتباری دانسته، نه واقعی و خارجی: «آن معنی که نزد حکماء «ابداع» خوانده می‌شود، وجود بخشیدن به‌چیزی است بعد از عدم مطلق آن، زیرا معلول به اعتبار ذات خود اقتضای عدم دارد وبه اعتبار علت (یعنی به اعتبارغیر خود) اقتضای وجود می‌نماید و (شک نیست) آنچه به اعتبار ذات‌است (یعنی‌معلول بودن یاعدم بودن) عقلا («عندالذهن»، ذهناً) به تقدم ذاتی، ونه به‌تقدم زمانی، بر آنچه به اعتبارغیر است (یعنی‌علت) مقدم است»[2]. قائل شدن به‌مفهوم تقدم عقلی درمقابل تقدم عینی وخارجی که کم وبیش به این تقدم، معنی ومفهوم تقدم «لفظی» می‌دهد، مارا از آن تمایز واقعی که ابن سینا میان واجب و ممکن قائل بود (والبته در براندیشیدن آن اساساً انگیزه دینی داشت) دور می‌کند. اینهمه نشانه‌ای از بسط نفوذ ملاحظات فلسفی ارسطویی- نوافلاطونی درفلسفهٔ اسلامی است. چنانکه دیدیم، ابن سینا، تمام «سرمدیات»، چه ذات باری

۱- نگاه کنید به کتاب فلسفه ملاصدرا *Philosophy of Mulla Sadra* از نگارنده، ص ۱۲۴، پاراگراف آخر.

۲- القبسات، ص ۸۶، س ۶ به بعد. [در صفحه ۸۶ قبسات چنین قولی مطلقاً نیامده است. این قول در واقع در صفحه ۲، سطرهای ۲-۵، ذکر شده‌است. ازاینگونه بی‌دقتیها گاه در ارجاعات آقای فضل الرحمن، ازجمله در ارجاع شماره ۸، به چشم می‌خورد که در ترجمه تصحیح شد.-م]

چه ما سوی الله»، را در وعاء سرمد می‌آورد که البته دراین میان اختلاف وتمایز میان این دو کم و بیش از میان می‌رود .

پس‌از ابن سینا ، دراثر تأثیرمکتب «اصالت ماهیت» ، یعنی نظریهٔ تقدم ذات بر وجود، تحول مهمی‌درفلسفهٔ اسلامی روی‌داد ؛ این‌نظریه باسهروردی (م ۹۲–۱۱۹۱/ ۵۸۷) آغازشد وبرتفکر میرداماد تأثیرقاطع گذاشت. درواژگان‌ابن‌سینا اصطلاحات «فی نفسه» و «بالذات» بسیار بکار می‌روند ، ولی اشارهٔ آشکاری به چشم نمی‌خورد که وی برای «ماهیت محض» مرتبه وشأن خاصی‌قائل باشد. شک نیست غرض‌ابن‌سینا ازفی‌نفسه وبالذات جزاین‌نبوده که اگرچیزی را صرفاً «ازنظر خودش» ، یعنی بدون اعتبار علتی خارجی ، درنظرگیریم ، وجود ندارد – مراد او هرگز این نبوده که هرچیزی یک «مرتبه وشأن عقلی وذاتی» (بالمرتبة العقلیة) دارد، شأن ومرتبه‌ای که میرداماد ومتفکران دیگر قائل شدند وآن را در مقابل « مرتبه وشأن وجودی » (فی متن الاعیان ، فی حاق الخارج) قرار دادند .

آراء ابن سینا را در اینجا اندکی به تفصیل آوردم ، زیرا به عقیدهٔ من ، ژرف اندیشی و ارزشگذاری به‌کنار، حتی فهم نظریهٔ میرداماد دربارهٔ حدوث دهری بدون اعتبار این مقدمات و زمینه‌ها ممکن نیست . تمام‌کوشش میرداماد برآن بود که ثابت کند «حدوث ذاتی» ابن سینا ، که چنانکه دیدیم کم‌کم به یک تمایز صرفاً لفظی میان خدا وعقول‌کلی تبدیل شده بود، یک حدوث عینی وواقعی (حدوث فی متن الاعیان) است که درمرتبه یا وعاء دهر وجود دارد. درمقابل‌این‌مفهوم پرفسورکربن معادل بسیارعالی événement eternel [رویداد ازلی] را پیشنهاد کرد ، (که با اصطلاح یونانی آن که پروکلوس بکاربرده‌است قرابت نزدیک دارد) . مسأله این بودکه آیا خلق وحدوث عقول و نفوس و اجرام سماوی وجزآن از سوی ذات باری ، هرچندکه حدوث زمانی نیست، ولی‌آیا حدوث واقعی ونفس‌الامری و مستلزم انفکاك وجودی است، یاآنکه صرفاً امری اعتباری و « ذهنی» است، به همان معنا که شارحان اصالت ماهیتی ابن‌سینا

آن را پذیرفته بودند .

میرداماد این حدوث را امر واقعی و نفس الامری می‌دانست و با قبول این امر میان دهر وسرمد — قدم صرف ویا وعاء وجود باری — تمایز و تفاوت اساسی نهاد . مرتبه یا وعاء سرمد ، با زمان که هیچ ، با دهرهم یکسره تفاوت دارد وازنسبت باآن منزه است ، تا آنجا که حتی گفتن اینکه خدا «هستی فراسوی [متقدس عن]» دهر یا زمان است ، سخنی دور ازحقیقت است ، زیرا حتی واژه «فراسو» [متقدس]هم مستلزم نوعی نسبت است که باری تعالی منزه ازآنست . خداوند در واقع آنچنان یگانه فرد مطلق است که حتی تصورآنکه عالم را — از عقول و مادیات — در مرتبهٔ وجودی او بشمریم ، نمی‌رود . پس ناگزیر مجموع عالم را باید در مرتبهٔ دیگری از هستی ، در مرتبهٔ دهر ، فرض کنیم . دربارهٔ زمان نیز باید بگوییم که تنها پدیدهٔ حرکت است که وجود زمان را ممکن می‌سازد ، ولی پدیده حرکت ، چنانکه خواهیم دید ، نه تنها خارج از بحث ماست ، بلکه ازحقیقت وجود هم خارج است ، زیرا « وجود » زمانیات بواقع درظرف دهرقرار دارد .

فیلسوف مادرتأسیس دهر دو راه را دنبال می‌کند : یکی سیر نزولی ازقدم محض باری تعالی (سرمد) و دیگر سیر صعوی از عالم امتداد زمانی . نخست راه دوم را که مستقیم تر می‌نماید ، دنبال می‌کنیم . هم اکنون گفتیم که حدوث مستلزم اعتبار امتداد زمان نیست . میرداماد در اینجا ازقول ابوالبرکات بغدادی ، ایراد فلاسفه [1] را علیه متکلمان نقل می‌کند که قبل ازخلق‌عالم — اگر واقعاً عالم حادث زمانی است — چه مدت زمان گذشته بود . به‌عبارت دیگر مدت عدم قبل از وجود حادث چه قدراست ؟ با این تنبیه ، مخاطب ناگزیر سرانجام خواهد پذیرفت که نیازی به فرض کمیّت زمان نیست و حدوث ذاتاً امری غیر زمانی است و زمان یا امتداد با نفس حدوث نسبتی ندارد . حال اگر امتداد وکشش زمان را ازعالم برگیرید ، آنچه باقی می‌ماند دهراست که در

---

۱۶ - **همان** ، ص ٦ ، س ۲ به بعد .

آن رویدادها خالی از گذشته وحال و آینده سامان گرفته‌اند . میرداماد دراینجا با بیان این قول یکسره از رأی ابن سینا که حدوث را قاعدهٔ حدوث زمانی می‌داند ، عدول می‌کند . بعلاوه وی احساس می‌کند که در واقع این امکان است نه حدوث که نیازی به زمان ندارد وبدینگونه حدوث وامکان را ذاتاً یک می‌شمارد .

پس مراد از دهرهمان زمان بحت و بسیط است که در آن حدوث یا امکان دستخوش امتداد وکشش زمان نیست . باری میرداماد به قول ابن سینا و دیگران نیز اشاره می‌کند که حدوث یکی شیء باید زماناً مسبوق به عدم باشد واز اینرو عدمیّت ، غیر مستقیم ، علت و مبدأ به وجود آمدن شیء (کائن) است [1] . بعلاوه حدوث وعدم متناقض می‌نمایند؛ زیرا وجود وعدم متناقض‌اند ؛ پس برای «اثبات» وجود، عدم‌شیء باید «رفع» گردد. میرداماد بخشی از این استدلال‌را می‌پذیرد وبخشی دیگررا رد می‌کند، به‌گونه‌ای که در نهایت ، این استدلال رأی اورا در بارهٔ دهر ثابت می‌کند . نخست می‌پذیرد که وجود وعدم دو امر متناقض‌اند وبنا بر این از اثبات وجود، رفع عدم لازم می‌آید ؛ ولی‌کار برد آن را در مسألهٔ حدوث زمانی صادق نمی‌داند . عدم شیء زماناً مقدم بر وجود آن است ؛ پس عدم ووجود یک شیء دو امر متناقض نیستند : زیرا دراینجا لازمهٔ تناقض وحدت‌زمانی‌است — همانطورکه وجود الف درخانه باعدم وجود اودربازار متناقض‌نیست، چراکه تناقض وجود وعدم الف دراینجا مشروط به وحدت مکانی است [2] . بهر تقدیر شک نیست که وجود وعدم شیء متناقض اند ؛ حال که نمی‌توانیم این تناقض را در سطح وجود زمانمند حل‌کنیم ، ناگزیر باید حل آن را در مرتبهٔ زمان مطلق جستجو کرد که چنانکه گفتیم ظرف وجود واقعی نفس‌الامری است (نه وجود عقلی واعتباری) وخالی از تغیرامتداد وکشش؛ واین همان دهراست. دردهر بتحقیق می‌توان گفت که عدم شیء مقدم وسابق بروجودش است، ولی این تقدم یاسبق

۱- همان ،ص ۲۲٤ ،س ۱٦ به بعد .

۲- همان، ص ۲۲۵، س ۹-۱۵ : ص ۱۷، س ۱۱ : ص ۱۸، س ۲.

امر زمانی نیست واگر بخواهیم آن را برحسب زمان بسنجیم ، ناچار باید بگوییم وجود وعدم درظرف دهر «باهم» اند . این سبق وتقدّم البته امر اعتباری هم نیست که بگوییم حدوث دردهرهمان حدوث ذاتی است که قبلاً بدان اشاره کردیم . در واقع میرداماد درمقابل همین تقدم اعتباری محض عدم بر وجود بود که نظریهٔ حدوث واقعی ونفس الامری خود را در وعاء دهر پیش نهاد، نظریه‌ای که میان خدا وجهان از نظر وجودی انفکاك وگسستگی می‌انداخت . در واقع درنظریهٔ حدوث ذاتی یا تقدم عقلی و اعتباری — البته اعتباری محض — عدم شیء بر وجود آن تناقضی نهفته نیست (همانگونه که تقدم زمانی عدم بر وجود نیز تناقضی ندارد) ، زیرا مراد ازعدم دراینجا خود شیء است ، فی نفسه وبالذات، که علّت (وجودی) آن‌را لحاظ نکرده‌ایم ، وحال آنکه شیء وقتی محصّل وموجود است که علت (وجودی) آن را اعتبار کنیم . از آنجاکه‌این دوحیثیت ، یعنی حیثیت عدم وحیثیت وجود، با یکدیگر تفاوت دارند، تناقضی دراین میان به چشم نمی‌خورد، چرا که درتناقض وحدت تمام جنبه‌ها شرط است . دراینجا این نکته راهم اضافه کنیم که لفظ «منطقی» که ما دراین مقاله [درترجمهٔ عندالذهن ، عقلی، اعتباری] بکارمی‌بریم، نادرست است، زیرا تناقض منطقی اعم از شرط است ودرآن شرط لحاظ نمی‌شود .

آقای جلال الدین آشتیانی نظریهٔ حدوث دهری میرداماد را نظریه‌ای متکلفانه می‌داند و برآنست هرچه را که میر می‌خواست با حدوث دهری بیان کند، با حدوث ذاتی قابل تبیین است[1] . البته آشتیانی حدوث ذاتی را دقیقاً به همان معنای متداول که امری

۱- آشتیانی ، منتخبات، ص ۸ ، حاشیه ۲؛ ص ۹ ، ح ۱؛ ص ۱۱، س ۱۷ به بعد؛ ص ص ۱۲، س ۸ به بعد، ص ۱۵، س ۱۵، وبویژه پاراگراف دوم همین‌صفحه که به« یکنوع حدوثی» قائل می‌شود، ولی‌حدوث دهری میرداماد را نهایتاً همان حدوث زمانی می‌داند(«پس از حدوث زمانی دست باید کشید»)؛ ونیز در ص ۱۶، س ۱٤ حدوث ذاتی را «به حسب مرتبه عقلی موجود»می‌داند. [عین قول استاد آشتیانی در پاراگراف دوم صفحه ۱۰ چنین است: «اگر [میر] بخواهد رفع قدم از وجود ماسوی الله بنماید رفع قدم زمانی که محال است پس از اثبات حدوث زمانی دست باید‌کشیده و[به] یکنوع حدوثی...قائل‌شد...واین همان حدوث ذاتی یاامری شبیه به‌آنست باسم دیگر.»،م] .

صرفاً «منطقی» [عقلی، اعتباری، بالمرتبة العقلیة] وذهنی [عندالذهن] است استعمال می‌کند. میرداماد هم با آنکه ظاهراً دربادی امراین معنی را می‌پذیرد، ولی بحق آن را برای اثبات نظریهٔ حدوث خود نارسا می‌یابد، وچون حدوث زمانی نیز مفهومی لایعنی است و زمان درامر حدوث شأنی ندارد، درجستجوی حدوث واقعی برمی‌آید ونظریهٔ حدوث دهری خودرا پی می‌افکند. نظریه میرداماد را چه بپذیریم وچه ردکنیم بهرتقدیر ازقبول این‌حقیقت ناگزیریم که نظریهٔ متداول حدوث ذاتی که چیزی جزامکان صرف نیست، از اثبات حدوث نفس‌الامری عاجزاست : حدوثی که اگرچند زمانی نیست، ولی برتقدم واقعی عدم شیء بر وجودآن، نه‌تقدم صرفاً اعتباری و عقلی، مبتنی است. البته می‌توان منکر هرنوع حدوثی شد ومیان ذات باری وعالم به انفکاك وجودی قائل نگشت وکل عالم ومحتوی ومضمون (وازجمله محتوای مادی) آن را ذاتاً با ذات باری یا صفات واسماء اویکی دانست، امری که آقای آشتیانی آشکارا مایل به قبول آن نیست؛ با اینهمه حدوث را صرفاً در دونوع ذاتی و زمانی آن محدود می‌داند[1]، ومتذکر می‌شود ازآنجاکه حدوث دهری میر بی‌ارزش بوده، ملاصدراآن را نپذیرفته وخود در باب حدوث واقعی عالم نظریه‌ای پیش کشیده است. (من درکتاب فلسفه ملاصدرای خود هم پیچیدگی و هم اصالت عظیم نظام فلسفی صدرالمتألهین را باز نموده‌ام واین نکته را هم یاد آور شده ام و به‌تفصیل بیان داشته‌ام که نظریهٔ ملاصدرا درباب حدوث وخلقت عالم ناقص ونارساست)[2].

میردرواقع بر آنست که‌سرچشمهٔ واقعی‌حدوث نفس‌الامری‌را باید درطبع امکانی حوادث جست نه درطبع زمانی‌آنها وبا این سخنان از نظریهٔ سنتی معمول درباب امکان عدول می‌کند وازآن درمی‌گذرد :

از دانسته های آشکار است که امکان استعدادی (که درمادیات و مکونات

---

۱ ـ نگاه کنید به دوپاراگراف آخر ارجاع یادداشت شماره ۱۹ .

۲ ـ نگاه کنید به کتاب فلسفه ملاصدرای نگارنده، ص ۱۲، س ٤ به بعد؛ ص ۷۷، پاراگراف آخر؛ ص ۸۹، س ۸ به بعد.

وجود دارد و با امکان صرف ذاتی که خاص معدومات است . تفاوت می کند) . از حیث آنکه امکان استعدادی است ، ملزوم به همنشینی با حرکت است . وزمان مقتضی آن زمان عدم حصول فعلیت مستعد له است درحال استعداد . تقدم قوه برفعلیت آن ، تقدم متکمم [کمیت پذیر] زمانی است . پس صرف این امر ، وجود استعداد و ماده حامل آن وامر مستعدله را درکنارهم . درهمزمانی دهری مستحیل نمی نماید. تقدم ماده واستعداد آن بحسب حصول در دهر . تقدم بالطبع است (همچون سبق وتقدم عدد دو برسه) نه تقدم صریح (واقعی) دهری (مثلا مثل سبق وتقدم علت برمعلول) [1] .

پس امکان استعدادی ، از حیث آنکه امکان استعدادی است ، درقیاس باوجود مستعدله . نه با حدوث دهری آن منافات دارد (چراکه درکنارهم امکان وجود دارند) ونه نیازمند به آن است . در اینصورت گوییم طبع امکان ذاتی (درقیاس با امکان استعدادی) خود مانع ازلیت وجود(ممکنات) دردهراست ، چراکه(وجود) مستعدله . از حیث آنکه امکان صرف است ، سزاوار حدوث ذاتی و از حیث آنکه امکان استعدادی است ، سزاوار حدوث زمانی است .

دراینصورت چیزی که با امکان استعدادی به وجود می آید (وجود مادی زمانی دارد) حدوث زمانی و ازلیت دهری را درخود جمع می کند . والبته شک نیست هیچ کسی جز آنان که از نصیب عقل بی بهره اند واز قریحهٔ سالم برکنار ، خود را در ورطه تجویز این موضوع نمی افکند [2] .

از قطعه ای که دربالا نقل کردیم وازقطعات قطعی وقاطع کتاب است ، این نکته بوضوح برمی آید که هرکدام از سه مرتبهٔ وجود ، منطق خاص خود را دارد و همین منطق را برمظروف خویش تحمیل می کند ، هرچندکه در میان این مراتب البته رابطه علّی هم برقراراست . نخست وبرترازهمه . مرتبه سرمد است که وعاء یا ظرف وجود ذات باری است ؛ دراین مرتبة البته ماهیات اشیاء هم « وجود دارند » . میرداماد که بر

۱ـ درباره تقدم طبعی نگاه کنید به یادداشت ۳۲و۳۳

۲ـ القبسات ، ص ۲۲٦ ، س ۳-۱٤

سنت اصالت ماهیت راه می‌پیمود (برخلاف شاگردش ملاصدرا که گویی به رقابت او اصالت وجودی شد) بر آن بود که ماهیات ، که معلول ذات باری‌اند ، در [علم] خدا وجود دارند و مقدم بر وجود محصّل خارجی هستند . البته این ماهیات وجود واقعی ندارند ، بلکه صرفاً درمعیت خدا « هستند » ، همانگونه که افکار ما با ما « هست» ، بی آنکه از خود وجود مستقلی داشته باشند . ولی این ماهیات نسبت به وجود باری ، اگر نگوییم تأخر مستقل واقعی ، دست کم تأخر عقلی واعتباری دارند، چرا که مستلزم وجود ذات باری‌اند . وحال آنکه وجود باری مستلزم آنها نیست ؛ این ماهیات تعلق به خدا دارند، ولی خداوند خود منزه از تعلق بدانهاست . مراد میرداماد از تقدم ذاتی (اعتباری) وحدوث ذاتی (اعتباری) همین است . چون ذوات ماهیات بهرتقدیر « هم زیست » ذات باری اند و«هم نشین» لازم وجود او ، نمی‌توان گفت که آنها « بواقع حدوث » می‌یابند وخلق می‌شوند ، باید بگوییم « صنع » می‌یابند وساخته می‌شوند ؛ زیرا میان آنها وهستی الهی انفکاك وجودی نیست — در واقع «وجود» آنها جدا ومستقل از وجود ذات باری نمی‌نماید . پس اگر بگوییم « انسان حادث است » از این جمله دو معنی مستفاد می‌شود : یکی آنکه ماهیت آنان حادث است که مفهوم آن جز این نیست که این ماهیت نیز همانند ماهیات دیگر تعلق به ذات باری دارد . ماهیات چون تنها از راه عقل شناخته‌اند ، آنها را برخلاف وجود محصل وواقعی وخارجی ، صرفاً در «مرتبهٔ عقلی» باید اعتبارکرد. بهرتقدیر ماهیات به‌معنی محصل کلمه معدوم مضاعف‌اند، زیرا اولاً نتیجهٔ ضروری وجود باری و متأخر از او ودر علم اویند و از خود وجود مستقل ندارند وثانیاً وجود آنها تنها به اعتبار عقل است و از هستی مشخص ومستقل خارجی بی‌بهره اند .

واما دومین معنی جملهٔ « انسان حادث است » : در اینجا مراد وجود محصل خارجی انسان است، مستقل ازوجود ذات باری، که به معنی واقعی معلول خداست و مراد از آن ماهیت انسان نیست که وجودش ظلی و ملازم وجود الهی است . در واقع معنای واقعی حدوث هم همین معنای دوم است ؛ زیرا درحالیکه ماهیات صرفاً امور

امکانیه‌اند، «موجودات» محصل خارجی دقیقاً «حادث» به‌شمار می‌روند و از وجود خاص حق انفکاك واقعی دارند و صرفاً ملازمان ناگزیر وجود الهی نیستند که همچون نسبت حرارت به آتش خالی از وجود مستقل خارجی باشند؛ وجود عقول کلی واجرام سماوی وانسان وجزآن وجودی مستقل وعینی وواقعی است. این وجود خارجی البته معلول حقیقی ذات باری است، نه معلول اعتباری همچون ماهیات. از آنجا که موجودات محصل وجود فی نفسه دارند، ومعلول واقعی حق تعالی اند، پس آنها را به معنی دقیق کلمه حادث می‌توان خواند. این موجودات در مرتبهٔ وجود حق (سرمد) نمی‌توانند وجود داشته باشند؛ انفکاك آنها از وجود باری مستلزم پدید آمدن مرتبه وجودی فروتری است که میرداماد آن را دهر می‌خواند[1].

پس عالم دهر عالمی است واقعی والبته یکسره حادث محض: واقعی است، زیرا همچون حدوث ماهیات از خدا، حادث «لفظی» نیست؛ ومحض است زیرا این همه در زمان بحت وبسیط که خالی از امتداد وتکمم زمانی است، روی می‌دهد. دلیل وجود دهر آنست که درتحصل وجود خارجی (در «کبد اعیان» و «درحاق واقع»)، بر خلاف صرف نسبت تعلق یا تلازم به ذات باری، لازم است که در طبع وجود؛ تغیّر واقعی روی دهد و همین رویداد بنیادی اونتولوژیک است که هستی عالم را از دامن‌عصمت ماهیات به ورطهٔ وجود حادث ازلی می‌کشاند. این گردش وچرخش در طبع وجود مستلزم انفکاك از وجود ازلی الهی‌است. صفت حدوث اینک برپیشانی‌اش می‌نشیند ووجود او بواقع متأخراز عدمش می‌گردد. این «رویداد» تنها در دهرمی‌تواند رخ دهد، نه درسرمد. بهرتقدیرمیرداماد گاه این بحث را بگونه‌ای دیگرمطرح می‌کند وسخن از طبع امکان ذاتی می‌گوید که خودرا در حدوث دهری متجلی می‌سازد ودرواقع به‌مرتبهٔ دهرنزول می‌کند(نگاه کنید به‌پاراگراف دوم‌نقل‌قولی که ازمیرداماد آوردیم). این سخن دربادی امر بدان معنا است که نزول امکان ذاتی به عالم دهر، به‌حدوث تعبیر

۱- همان، ص ۸۷ س ۱۲ بعد؛ ص ۸۸، س ۹.

می‌شود ؛ ولی حقیقت آنست که ماهیت با تبدلش بوجود خارجی ، دیگر نمی‌تواند در حالت امکان صرف باقی بماند و باید از وجود باری منفک شود — تا آنجا که وجودش نه تنها از عدم لفظی و اعتباری ؛ بلکه از عدم صریح و قطعی (العدم الصراح البتّ) هم تأخر یابد . ظرف وجود در این نوع حدوث ، دهر خوانده می‌شود که در آن تمام کائنات جز ذات باری هستی دارند .

ابن سینا ، چنانکه در آغاز این مقاله گفتیم ، علاوه بر سرمد و زمان ، از دهر نیز سخن می‌گوید ؛ ولی همانطور که اشاره کردیم ، اقوال او در این باب قطعی نیست : گاه دهر را جزئی از سرمد می‌داند و گاه آن را مرتبه‌ای مستقل میان سرمد و زمان می‌پندارد و بیان او در میان این دو قول در نوسان است . شک نیست که ابن سینا کلا به دو مقولهٔ وجود معتقد است : سرمدیات و زمانیات و در مقولهٔ نخست نه تنها خدا ، بلکه عقول کلی و گاه فلک اقصی را هم می‌گنجاند ، زیرا فلک از یک حیث قدیم و از حیث دیگر (چون حرکت می‌کند) حادث است . وی قاطعانه می‌گوید که نسبت ازلی به ازلی سرمد است . حال آنکه نسبت ازلی به زمان دهر خوانده می‌شود و دهر خود نوعی یا بخشی از سرمد است[1] .
ابن سینا با آنکه میان واجب الوجود و عالم ممکن ، و بویژه عقول کلی ، بتأکید به انفکاك قائل است ، با این همه تعلق عالم ممکن را به واجب صرفاً اعتباری و عقلی می‌داند . این سخن را اگر با این واقعیت که ابن سینا صرفاً به دو مقوله ازلیات و زمانیات معتقد بود جمع کنیم ، شکی باقی نمی‌گذارد که در نظر وی اختلاف و تباین میان واجب الوجود و عقول کلی فلکی ، تنها لفظی و اعتباری بوده است .

درمتن این زمینه است که مراد میرداماد از نظریهٔ دهر برجستگی تام خود را باز می‌یابد . البته این واقعیت هم که تحول فلسفی بحث اصالت ماهیت پس از ابن سینا باعث شد که اصطلاح سینوی بالذات (که صرفاً به معنی «درخود» ، «خودش» و «فی نفسه» بود) به معنی «بالماهیة» بکار رود ، کار میرداماد را تسهیل کرد . پس از ابن عربی و به

1- همان ، ص ۹ ، ص ۷-۸ ؛ ص ۸ ، ص ۱۷ .

تبعیت از او، وقتی سخن از تقدم ماهیت بروجود می‌رفت ، مراد تقدم ذواتی بود که در علم الهی به اضافهٔ اشراقی موجود بودند و ازخود هستی مستقل نداشتند . با این تفصیل دیگر برمیرداماد مشکل نبود که ثابت کند ماهیات کـه ممکن بالذاتند وهستی مستقل ندارند، در وعاء دهر دستخوش حدوث نفس الامری وواقعی می‌شوند ووجود محصل خارجی می‌یابند درحالیکـه مسبوق به عدم صریح بودند ؛ اگر جزاین بود میان وجود واقعی وعدم ماهوی آنها فرقی نمی‌ماند . بعداً وقتی ملاصدرا تقدم ماهیت بر وجود را ردکرد و عکس آن را بیان داشت ، عقول کلی را از قلمرو حدوث برکشید و آنها را در مقام صفات الهی ، کنار ذات حق نشاند ، امری کـه بهیچ روی تصادفی نبود و از موضع فلسفی او به ناگزیر حکایت می کرد ؛ همینگونه اگر می‌بینیم میردامادهم عقول کلی را در وعاء دهر ، درعالم حدوث محض، می‌نشاند ، نباید آن را امری تصادفی بشماریم. اینهمه مستلزم موضع فلسفی اوبود ؛ موضعی که از آراء ابن‌سینا نشأت گرفته بود وبعدها به دست حکمای اصالت ماهیتی بسط وگسترش یافته بود .

اینک دهرهم از راه نزول آن از ازلیت الهی وعالم ماهیت ، وهم از راه صعود آن از قلمرو زمان ، به اثبات رسید . نکته اساسی در این ملاحظات آنست کـه نه حدوث صرفاً ذاتی ماهیت . ونه سیلان متکمم زمان ، هیچکـدام تصور درستی از چگونگی حدوث واقعی بدست نمی‌دهند ، حدوثی کـه رویدادی ناب در زمان محض است ویکسره به عدم صریح وواقعی مسبوق می‌باشد. درمیان دلایلی که میرداماد در این زمینه پیش کشیده ، دو دلیل دیگر شایسته ذکرند ، که بگمان من دراثبات رأی او تأثیر قاطع دارند: یکی دلیلی است که از اقوال ابن‌سینا برگرفته و دیگر تحلیلی از مفهوم تقدم بالذات وکار برد آن درمورد هستی الهی .

هرچند، چنانکه گفتیم. برداشت کلی ابن سینا این بود که وجود یا قدیم است یا حادث (ودرمیان قدما یا ازلیات، ذات الهی واجب است و دیگران ممکن با لـذات و واجب بالغیر) ، ولی با اینهمه ابن‌سینا می گوید که بعضی از موجودات قدیم و ازلی مسبوق

به عدم صریح نیستند ، در حالیکه برخی دیگر ، هرچند قدیم انـد ، مسبوق به عدم می‌باشند . درنخستین مقوله ، عقول کلی می‌آیند ، ودرمقولهٔ دوم ظاهراً اجرام سماوی ونفوس کلیهٔ آنها . قول ابن سینا چنین است :

محدث غیر زمانمند شکٔ نیست که وجوش یا بعد از عدم مطلق بوده ، ویا بعد ازعدم غیرمطلق که در واقع همان عدم مقابل خاصی‌است که درماده است (یعنی نخست عدم بوده و بعد بی‌آنکه مستلزم زمان باشد موجود شده) ... حال اگر وجود او بعد ازعدم مطلق باشد ، صدور اورا ازعلت صدور ، ابداع می‌نامیم که برترین نوع وجود بخشی است چراکه عدم از او منع شده (نه‌اینکه صرفاً زدوده شده) ووجود براوتسلط یافته‌است . اگر عدم دراو راه می‌یافت وبر وجودش سبقت می‌گرفت ، تکوین و ایجاد او جز از طریق ماده ، محال بود [1] .

میرداماد توضیح می‌دهد که «عدم مطلق» در اینجا به معنی عدم مجامع است کـه یکسویش به ماهیت شیء و سوی دیگرش به ذات باری است ــ حال آنکه عدم غیر مطلق یا «مقید» بدان معناست که با وجود جمع نمی‌شود وباید رفع گردد [2] .

البته این هردو حدوث به مقولهٔ تقدم عقلی (تقدم بالمرتبة العقليّة) وتقدم ذاتی تعلق دارد وهردو قدیم‌اند ، ولی یکی قدیمی که مسبوق به عدم صریح نیست ، ویکی قدیمی که مسبوق به‌عدم صریح است . همین مقولهٔ دوم است که ازهستی الهی انفکاک وجودی می‌یابد ومیرداماد را برآن داشته‌که نظریهٔ دهر را وضع کند ، نظریه‌ای که ظاهراً ابن‌ـ سینا هم برآن بوده است . دلیل آنهم روشن است ، زیرا این مقولـه چون ازلی است نمی‌تواند در قلمرو زمان بیاید ، وچون وجودش مسبوق به عدم صریح است ، در عالم ازلی صرف هم جای ندارد . می‌بینیم که نظریهٔ دهر در واقع ساخته و آماده در اختیار میرداماد بود ــ جزآنکه یکٔ اشکال مهم داشت : ابن سینا ظاهراً در وعاء دهر تنها

۱ـ همان ، ص ۳ ، س ۱۲ تا ص ٤ س ۲ .

۲ـ همان ، ص ٤ ، س ۳ـ٤ ؛ برای نقد آراء ابن‌سینا و فارابی نگاه کنید به ص ۷۷ ، س ۱۲ به بعد.

اجرام فلکی وخود زمان را در کلیتش می‌گذارد وعقول کلیه را به‌عالم بحت وبسیط ازلی برمی‌کشد . میرداماد می‌بایستی رأی ابن سینا را به‌گونه ای تأویل وبازسازی کند که تمام ممکنات ذاتی وازجمله اجرام فلکی وعقول کلی متعالی‌را دربرگیرد وانفکاك واقعی آنهارا از هستی الهی ومسبوقیتشان را به عدم صریح حقیقی ، باز نماید .

نخست ازمقدمه‌ای‌که ابن‌سیناهم قبول داشت‌آغاز می‌کنیم که فلک‌اقصی ونفس آن دردهر حادث شده و مسبوق به عدم صریح است . ولی دراین میان عقل[یا صادر] دوم هم قرین فلک اقصی است ، چراکه هردو معلول عقل اولند وعقل اول آنهـا را به‌موجب اعتبارات متکثرهٔ خود ، یعنی به موجب امکـان بالذات ووجوب بالغیرش ، پدید آورده است . ولی اعتبارات عقل اول خود باید به موجب این قاعدهٔ فلسفی کـه ازعلت بسیط فقط یک معلول می‌زاید [الواحد لایصدرعنه الاالواحد] معلول اعتبارات متکثره ذات باری باشد . در واقع هرعلتی درآن حدکه یک معلول پدید می‌آورد ، از آن حیث بسیط است و علتی‌که معلولهای مختلف پدید می‌آورد به موجب اعتبارات متکثره آنست‌که البته هرکدام فی نفسه بسیط اند . باری تعالی ، هرچند فی نفسه هستی فرد یگانه است ، ولی چون علت اعتبارات متکثره عقل اول است ، پس خود نیز باید اعتبارات متکثره داشته باشد . عقل اول هم وقتی از یکسوفلک اقصی واز سوی دیگر عقل دوم را پدید می‌آورد ، با آنکه وجود بسیط یگانه است ، ولی از اعتبارات متکثره بهره مند است‌که هراعتباری خود یک علت بشمار می‌رود . اینهمه بدان معناست کـه معلولهای متکثر یک وجود واحد به‌موجب آنکه همگی از اعتبارات متکثره همان وجود واحد سرچشمه‌گرفته‌اند ، بایکدیگرمتلازمند . حال که فلک اقصی وعقل دوم متلازم ومتضمن یکدیگرند وفلک اقصی را هم پذیرفتیم‌که مسبوق به عدم صریح است ، باید بپذیریم که عقل دوم نیز مسبوق به عدم صریح است ـــ درغیر اینصورت تلازم از میان برخواهد خاست. ولی اگـرعقل دوم مسبوق به عدم صریح باشد ، عقل اول هم ناگزیر از آنست ؛ چراکه نه تنها میان خود عقول ، بلکه حتی میان عقول وافلاك ازلی‌هم تمایز

ذاتی وجود ندارد: پس تمام اولیات باید درمرتبهٔ دهرباهم حادث شده باشند. این سخنی غیرمنطقی است که بگوئیم برخی ازلیات واقعاً قبل ازبرخی دیگر در وعاء دهر حدوث یافته اند، هرچندکه البته درمرتبهٔ حدوث ذاتی برخی بر دیگران تقدم دارند. ازلیات در حدوث نفس‌الامری خود، باهیچ مانع ورادعی مواجه نمی‌شوند، مانع ورادعی‌که برسرراه امکان ذاتی نشسته است، وحتی امکان استعدادی هم ازین‌مانع برکنارنیست، چرا که قوه و واستعداد طالب فعلیت است ونیازمند زمان[1] .

اینهمه، برمیرداماد، ثابت می‌کند که ملاك وپایگاه وجود در دهراست ، بدین معنی‌که حادث شدن پس از عدم غیر متکمم زمانی همان حدوث ذاتی است ؛ وچون هرچیز جز ذات باری نشانهٔ اینگونه حدوث را برخود دارد، به موجب این طبع دو گانه، طبعی که ازترکیب وجود وماهیت پدیدآمده، هرچیزجزذات باری[ماسوی الله] ناگزیر وجودش در دهراست نه سرمد وجز وجود حق تعالی هیچ وجودی در سرمد نیست. میرداماد بیگمان با این‌گام در رأی ابن‌سینا تعدیلی اساسی واردکرد، ولی البته این تعدیل را به یک معنی نظـریهٔ خود ابن‌سینا در باب صدور وفیضان ممکن ساخته بود نظـریه‌ای کـه درآن ذات باری بسیط مطلق است و از وجود بحت بسیط جز یک وجود بحت بسیط پدید نمی‌آید، وصادر اول، یاعقل اول، یکسره بسیط مطلق نیست و سرانجام اینکه هم عقول وهم افلاك ازلی هستند ، با این تفاوت کـه افلاك مسبوق به عدم صریح اند، ولی مسبوقیت عقول اعتباری است .

شک نیست که میرداماد دراین نظریهٔ خاص ابن سینا تغییر اساسی واردکرد، ولی‌برداشت کلی او ازمفهوم حدوث دهری بگمان من، باآنچه ابن‌سینا درذهن داشت، هماهنگ است . کل اندیشه‌ای‌که درپشت مفهوم امکان از نظر ابن‌سینا نهفته است ، چیزی جرجداکردن قطعی واجب الوجود از ما سوی الله نیست ودراین میان عقول کلی هم مستثنی نیستند. ابن سینا تأکید می‌کند که وجود اصیل و وجود طفیلی هرگزحقیقت

۱- همان ،ص ۲۲۰، س ۱۱ تا ص ۲۲۲، س۰٦.

یکسان ندارند ، اگر چند واژهٔ «وجود» مشترك لفظی نیست [1]. این تمایز البته در حاق نظریهٔ وجود وماهیت اونیزجای دارد. ولی از آنجا که ابن‌سیناکلاً ، همانند فیلسوفان پیش از خود ، عالم واقع را تنها به دومقوله ، مقوله ازلی وزمانی ، تقسیم می‌کرد واز آنجا که نمی‌توانست عقول کلی را درعالم زمانمند جای دهد ، ناگزیر آنها را درظرف سرمد ، در مرتبهٔ وجود الهی ، نشاند . قول او در بارهٔ دهر و اینکه افلاك سماوی در دهر وجود دارند ، زیرا مسبوق به عدم صریح بی‌زمان اند. قولی است تردید آمیزکه ازکل نظام فلسفی او جدا افتاده است و از آن هیچ نتیجهٔ اساسی گرفته نمی‌شود و به ایجاد مرتبه و مقولهٔ سومی از وجود در وعاء زمان مطلق منجر نمی‌گردد . بعلاوه وامکان را صرفاً امری ذهنی واعتباری می‌دانست که خالی ازشأن وجودی است وعقول کلی‌را هم باذات باری ، یعنی باسرچشمهٔ فیض وجود وماهیت آنها ، کم و بیش یکسان می‌انگاشت ! نظریهٔ دهر میرداماد برای رفع همین خلل بود . میر می‌خواست انفکاك واقعی وجودی میان حق وکل عالم و از جمله عقول را پاس دارد . اینك به بررسی استدلال میرداماد می‌پردازیم که برپایهٔ تحلیل سه‌گانهٔ اوازمفهوم تقدم عقلی وامکان وجودی عالم برساخته شده است .

تاکنون من اصطلاح تقدم عقلی‌را به‌گونه‌ای بکاربرده‌ام که‌گویی مترادف باتقدم ذاتی است . ولی در واقع این کاربرد درست نیست ، زیرا تقدم عقلی (تقدم بالمرتبة العقلية) یکی از سه‌شکل تقدم ذاتی (تقدم بالذات) است : یعنی تقدم طبعی (بالطبع) ، تقدم وجودی [یا درواقع تقدم بالعلّية] وتقدم عقلی که هرسه درذیل تقدم‌ذاتی می‌آیند . ولی با یکدیگر تفاوت دارند . درست است که سهروردی [2] ، چون وجود را امری اعتباری وانتزاعی می‌دانست که در عالم واقع مابازائی ندارد می‌کوشید تقدم عقلی را در همان تقدم بالذات (یابالماهية) منحصرکند ؛ ولی حتی اگر وجود امراعتباری باشد بهر تقدیرامری است که موضوع تجربهٔ ماست وآن را نمی‌توان نادیده‌گرفت تقدم بالطبع

۱ـ نگاه کنید به یادداشت شماره ١٤ .

۲ـ القبسات ، ص ٦٧ ، س ١ به بعد

و تقدم بالوجود ویا در ستر بگـوییم تقدم بالعلیة را هم ناگزیر بپذیریم [1] مراد از تقـدم بالماهیة تقدم عقلی یک ماهیت برماهیت دیگراست ؛ فی المثل ماهیت حیوان عقلاً و منطقاً بر ماهیت انسان متقدم است ویا ماهیت خط بر ماهیت مثلث تقدم دارد . همین نمونه‌ها بایک تفاوت درباره‌ٔ تقدم بالطبع یاتقدم وضعی‌هم صادق است [2] . این تفاوت آنست که ماهیت من‌حیث ماهیت تنهادرمرتبه‌ٔ عقلی وذهنی وجود دارد (امری مفهومی است) ومابازائی در عالم واقع وجودی ندارد ، مگر آنکه به وجود بیاید . وقتی درعالم خارج به وجود آمد . ضمائم خارجی گرد اورا می‌گیرند وملازمش می‌شوند ، ولی وجود بحت عقلی این ماهیت را همواره می‌توان ازاین ضمائم جدا کرد ومستقلا مطالعه‌ٔ نمود [3] . از سوی دیگر ، تقدم بالطبع . اگرچه هنوز درمرتبه‌ٔ عقلی جای دارد ، ولی به‌یک معنی اشاره به وجود خارجی‌دارد ؛ مثلا وجود مثلث مستلزم وجود خط است ، ولی‌استبعادی ندارد که خط همزمان ، ونه قبل از مثلث وجود داشته باشد .

سرانجام تقدم علت را برمعلولش همگان پذیرفته اند . در واقع معلول هرگز در مرتبه‌ٔ وجودی علتش نیست ، ولی عکس آن صادق است . این پدیده «همزمانی ــ با ــ تقدّم » را درتقدم بالماهیة و تقدم بالطبع هم باز می‌بینیم . فی‌المثل خط و مثلث می‌توانند همزمان وجود داشته باشند ، البته خط جدا از مثلث نیز می‌تواند باشد ، ولی چنین جدائی وانفکاکی درمورد علت ومعلول ممتنع است . تقدم علّی باتقدم طبعی این‌اشتراك را دارد که هر دوما بازاء خارجی دارنـد ــ در واقع مابازاء خارجی علت همان وجود واجب ضروری است ، زیرا علّت فاعلی تام است کـه ضرورة معلول را پدیـد می‌آورد ــ البته تقدّمی که دراینجا ازآن سخن می‌گوییم ، تقدم عقلی است [4] .

تا کنون از این سه تقدم در مرتبه‌ٔ عقلی سخن گفتیم . زیرا در عالم امکـان میان

۱ـ همان .

۲ـ همان ، ص ٦٣ ، س ۱۰ تا ص ٦٤ ، س ۲۱ .

۳ـ همان ، ص ٤٧ ، س ۱٥ تا ص ٤٩ ، س ۳ .

٤ـ نگاه کنید به یادداشت شماره ۳۳ ونیز ص ٦٨ ، س ۱۸ به بعد .

مفهوم ومصداق و میان وجود ذهنی و وجود عینی دوگانگی پدیدار است . ولی وقتی به باری تعالی می‌رسیم وجود اورا عین ماهیتش می‌بینیم ، دوگانگی دراو راه ندارد ، هرچه هست یگانگی وجود بحت بسیط است [1] . با این تفصیل ، این قول که عالم عقلاً یا ذاتاً متأخر از خداست . لزوماً با قول دیگری که عالم را وجوداً متأخر از خدا می‌داند، یکسان ویکی می‌شود ، همین تأخر وجودی ، ونه صرفاً تأخرذاتی عالم درمقابل ذات باری است که باعث می‌گردد جهان درهستی واقعی خود ، نه درعالم اعتبار، از وجود حق منفک شود وضرورة مسبوق به عدم صریح والبته بی زمان ، گردد. پس جهان وهرچه درآنست لزوماً در دهر هستی دارند ونه درسرمد :

تقدم هستی علت ، بویژه علت جاعلی فاعلی ، برهستی معلول مجعول ، در مرتبهٔ عقلی ، تقدم ذاتی است ؛ و این سخن ازفطریات عقول روشن بین واذهان راست اندیش است وجمیع حکماء وعقلاء برآن متفق‌اند . معلول در مرتبهٔ هستی علت فاعلی موجود نیست ، چراکه وجود ازهستی‌علت به‌ذات معلول می‌رسد؛ ولی‌البته میان علت ومعلول ، درمرتبهٔ معلول — در متن عالم واقع ، و نه صرفاً در عالم اعتبار [لابحسب مرتبه ذات العلة] — همزمانی وجودی [معیة فی الوجود] هست .

پس عالم اکبر باتمام اجزاء نظام کلی اش ، یکسره متأخر از مرتبهٔ هستی خالق وصانع [ذات الباری الفعال] ، جلّ ذکره ، است . وچون روشن شد که وجود اصیل در متن اعیان عین‌ماهیت باری تعالی و عین حقیقت اوست . پس مرتبهٔ عقلی و مرتبهٔ وجود عینی درآنجا یکسان و یکی است وموجودیت او درحاق کبد اعیان و متن خارج اذهان یکسره بامرتبهٔ وجود عینی درآنجاعقلی هستی اوبرابراست. در واقع موجودیت متأصل در حاق اعیان و متن خارج در عالم ربوبی ، در مثل به منزله مرتبهٔ ذات انسان وماهیّت عقل در عالم امکان است .

پس تأخر عالم از مرتبه عقلی هستی الهی که تأخر معلولیت (در مقابل علت)

۱- همان ، ص ۹ ، س ۹٤ تا ص ۱ ، س ۵۰ .

است، همانند تأخر انفکاکی از مرتبهٔ عینی هستی الهی‌است و تقدم هستی او برعالم در مرتبهٔ ذاتی که تقدم علّی است، همانند تقدم هستی یگانه او درعالم واقع وخارج است. (آنچه در باب تقدم وتأخرعلّی گفتیم) درباره تقدم وتأخر بالماهیة ودر واقع در باره کل تقدّمات وتأخرات ذاتی (واز جملهٔ طبعی) نیزصادق است.

تأخر بالذات (یا اعتباری عالم) از باری تعالی — چه تأخر معلولیت، چه تأخر بالماهیة وچه تأخرطبعی — همه به تأخر انفکاکی دهری باز می‌گردد وتقدم ذاتی باری‌تعالی نیز— چه علّی، چه طبعی وچه بالماهیة—همه به تقدم انفرادی سرمدی‌اش راجع می‌شود. البته قیاس باخورشید واشعه آن... که بسیاری زبان درآن می‌گردانند وبه‌لکنت چیزی می‌گویند قیاسی مع الفارق است، زیرا چنانکه می‌دانید مرتبهٔ عقلی هستی خورشید عین مرتبه وجود واقعی او در عالم خارج نیست؛ حال آنکه در عالم ربوبی این دو مرتبه یکسان ویکی‌است. قیاس حرکت دست وکلید نیز برهمین‌گونه است[1].

میرداماد هرچند به ساحت زمان مطلق تعلق خاطر خاص نشان داده ودراثبات حدوث فرا ذاتی بی زمان عالم در وعاء دهربسی نکات عقل‌پذیر آورده، ولی‌گویی مجال آنرا نیافته‌که ماهیت دهر را ژرف تر بکاود وپی‌آمدهای‌آن را درمسائلی‌همچون مسئله علیت، حرکت، اراده، جاودانگی وجزآن باز نماید. انگیزه وتیزاندیشی فلسفی او هر چند بیگمان اصیل و واقعی است ودر تهذیب وپیرایشی‌که در بسیاری از مفاهیم فلسفی بکاربرده، آشکارا جلوه‌گر است، ولی بهرتقدیر قصد ونیت آگاهانهٔ او دراین‌میان ظاهراً کلامی ودینی بوده است؛ وآنگاه که حدوث دهری عالم را ثابت کرد وبه قطع ویقین عالم خلق‌را درمرتبه‌ای متفاوت با مرتبهٔ هستی‌الهی نشاند، کار خود را تمام شده نگریست و دیگرمسألهٔ چگونگی حقیقت دهر رادنبال نکرد. فقط در دلائل‌گوناگونی که دراثبات دهرآورده، عقول فلکی واجرام سماوی، وجود حقیقی زمانیات و نیزتقرر راستین طبایع مرسله وسرانجام خود زمان را، درعالم دهر به‌هستی نشاند.

۱- همان، ص ۷۵، س ٤ تا ص ۷٦، س٦.

بهر تقدیر، اینهمه دلایل اثبات وجود خود دهرند، نه بررسی و تحقیق منضبط و منسجمی از حقیت دهر و آنچه دراوست. بهمین دلیل، باآنکه برخی از دلایل او به عقیدهٔ من کاملاً معتبرند، ولی چون کوششی در راه بحث و بررسی سیستماتیک ماهیت دهر و پیامدهای اعتقاد بدان به‌کار نرفت، این بینش نادر و بواقع اصیل فلسفی درچشم بسیاری نامفهوم و نامعقول وحتی مصنوع و متکلف آمد. قصد من در این مقاله نشان دادن این حقیقت بود که نظریهٔ میرداماد در باب دهر فی‌نفسه نظریه‌ای کاملا معقول است واز نظر فلسفی اندیشه‌ای بکر وپر معنی بشمار می‌رود واینهمه ربطی بدان ندارد که بر روی این نظریه کار منظمی صورت نگرفت تا نتایج آن بیرون کشیده شود و در حل مسائل اساسی فلسفه مفید افتد. درهمینجاست که تفاوت میرداماد باشاگردش ملاصدرا که تمام نتایج مضمر درنظریهٔ اصالت وتشکیک وجود خود را بیرون کشید، آشکار می‌شود. ولی اینهمه البته بدان معنا نیست که تمامی فلسفهٔ میرداماد یکسره در این نظریهٔ مغلق نمای دهر خلاصه می‌شود؛ نگارنده پس از مطالعه و بررسی قبسات، بیش از پیش معتقد شد که در این نظام فلسفی آراء ژرف بسیار دیگری هست که همگی شایسته بحث وتحقیق بیشترند.

تاثیر ابن سینا بر میرداماد*

مهدی محقق

یکی از مسائلی که در تاریخ فلسفه وشرح حال فیلسوفان باید مطرح گردد مسألهٔ تأثّر آنان از گذشتگان و تأثیر آنان در آیندگان است تا بدین وسیله جریان فکرهای فلسفی وامتداد اندیشه‌های عقلی روشن و آشکار گردد . شکی نیست که جریان فکری و فلسفی که متجاوز ازهزارسال درایران وجود داشته مدیون اندیشه‌های فلسفی دوفیلسوف بزرگ ابونصر فارابی و ابوعلی سینا است چنانکه هنوزهم درحوزه‌های علمیّهٔ ایران و مکتب‌های فلسفی نام این دوحکیم بزرگوار واندیشه‌های علمی آنان برسر زبانهامی‌گردد . دراینجا مجال آن نیست که اثرابن سینا درهمهٔ فیلسوفان پس‌از اومورد بحث وتحلیل قرار گیرد ونشان داده شودکه درطی این هزار سال نمی‌توان فیلسوف یامتکلّم ویامنطقی یافت که رشتهٔ اندیشه وعلم او به‌شیخ الرّئیس پیوستگی نداشته باشد لذا از میان همه‌آنان یک تن برگزیده شده وبرحسب مجال و مقام اثر ابن سینا دراو مورد بحث وتحلیل اجمالی قرار گرفته است . فیلسوفی که در این جا بعنوان یکی‌از ریزه خواران سفره علم و دانش ابن سینا معرفی می‌شود میربرهان الدین محمد باقر داماد متخلّص باشراق وملقّب به معلم ثالث و سیّد الافاضل از فیلسوفان و متفکران بزرگ و بنام دورهٔ صفویه است . از میرداماد آثار فراوانی بجای مانده که مهمتر ازهمه کتاب «قبسات حقّ الیقین فی حدوث

---

* متن سخنرانی ایراد شده در هزارهٔ ابن‌سینا که از دوم تا هفتم اسفندماه ۱۳۵۹ بوسیلهٔ کمیسیون ملی یونسکو در تهران برگزار شده است .

العالم» است [1]. که چنانکه از عنوان آن برمی‌آید دراین کتاب مسألهٔ آفرینش عالم و صدور جهان ازباری‌تعالی مورد بحث وتحقیق قرارگرفته است. میرداماد این کتاب را در ربیع‌الأول سال ۱۰۳۴ روز میلاد پیغمبراکرم (ص) آغاز ودرششم شعبان همان سال آن را بانجام رسانده [2] ودرسال ۱۰۴۱ درنجف اشرف رخت ازاین جهان فانی بربسته‌است.

میرداماد علی‌ٰ رغم توجّه خاصی که به شیخ اشراق شهاب الدّین سهروردی خاصّه درتوجّه او به مفهوم «نور» همچون توجّه مشائیان به مفهوم «وجود» داشته وکتابهای خود را بنامهائی که مفهوم نور درآنها مضمر است همچون جذوات و افق المبین و ایماضات و تشریقات و مشرق‌الانوار نامیده ودراشعارخود تخلص «اشراق» را برگزیده وکتاب خود را بادعای نور بپایان رسانیده است [3]، درتحلیل های علمی و اقتباسات فلسفی به ابن سینای مشائی متکی ومتمسک است. اودرکتاب خود نام ابن سینا رانمی‌برد واز او بعنوان رئیس فلاسفة الاسلام، الشریک الرئیس، الشریک الریاسی، الشریک فی‌الریاسة، شیخ فلاسفة‌الاسلام یاد می‌کند همچنانکه ابونصرفارابی‌را الشریک‌التعلیمی، الشریک فی التعلیم، الشریک المعلم می‌خواند. ازکتابهای ابن سینا که در قبسات مورد استفاده میرداماد قرارگرفته عبارتند از: الشفاء، الاشارات والتنبیهات، النجاة، التعلیقات،

۱- درکتاب عالم آرای عباسی بدین صورت آمده ولی معمولا ازاین کتاب تعبیر به «کتاب القبسات» می‌شود.

۳- میرداماد ماده تاریخ سال تألیف را «بدا کتابی قبسات» یاد کرده ونیز همین تاریخ را دراین شعر دوبار آورده است:

فان شئت ورخ «علی لمح وسض»   وان شئت قل «کوکب الحق وامض»

رجوع شود به صفحهٔ ٤۸٤ قبسات چاپ مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران (تهران ۱۳۵٦). [مقصود چاپ اول همین کتاب است].

٤- مراد این جمله‌هائی است که در پایان قبسات آمده است: «اللهم اهدنی بنورک لنورک، وجللنی من نورک بنورک، یا نورالسموات والارض، یا نورالنور، یاجاعل الظلمات و النور، یا نورا فوق کل نور، ویا نورا یعبده کل نور، ویانورا یخضع لسلطان نوره کل نور، ویا نورا یذل لعز شعاعه کل نور» قبسات ص ٤۸۳.

المبدء والمعاد، عیون الحکمة، الرسالة المعمولة فی قدم العالم .

میرداماد پس از ایراد خطبهٔ کتاب می‌گوید : که یکی از یاران که مرا یارای رد او نبود با الحاح والتماس از من خواست تا کتـابی مفرد بسازم ودر آن با ادلّه و براهین اثبات نمایم که خداوند ابداع وتکوین متفرّد به قدم وسابق به دوام و متوتّر به ازلیت ومستأثر به سرمدیّت است، وعالم باهمه ارکان واجزاء واخلاط و اعضایش ازعقول و نفوس گرفته تاهیولیات وصور اجسام واعراض، همه مسبوق به عدم وطارف به‌حدوث ومرهون به هلاك وممنو به بطلان است . او پس از اینکه بدشواری این مسأله اشاره می‌کند می‌گوید که حل این مسأله برای حکمای کرام و عقلای عظام دشوار بوده است چنانکه شیخ و رئیس فیلسوفان اسلام یعنی ابن سینا درکتاب جدل از منطق شفا گفته است کـه هردو جانب این مسأله جدلی وغیر برهانی است زیرا در هیچ یک از دو طرف آن ادله برهانی وجود ندارد وبدین جهت مسأله اینکه جهان ازلی یا حادث است از مسائل جدلیة الطرفین بشمار می‌آید [1] . این اشاره است به عبارت ابن سینا درشفا : « ... او فیه اختلاف بین فریقین من کل فرقة و بالجملة ما یقع فیه شک وهو موضع شک، اما لتقاوم الحجج فیه وتکافیها، واما لفقدان الحجج فی الطرفین جمیعاً ، اوبعدها عن الامر المشهور مثل حال العالم اهو ازلیّ ام لیس » [2] مسألهٔ اینکه بحث حدوث و قدم عالم «جدلی‌الطرفین» ویا «متکافی الادلّه» است از دیر زمان زبانزد فیلسوفان بوده است از جمله جالینوس طبیب[3] درکتاب التجربة‌الطبیة خودکه محاکمه‌ای فرضی میان فرقه‌های

---

۱ ـ قبسات میرداماد ،باهتمام مهدی محقق وهمکاران (تهران ۱۳۵۶)، ص ۲.

۲ ـ الشفاء، المنطق، الجدل، باهتمام دکتر احمد فواد اهوانی ومراجعه دکتر ابراهیم مدکور (قاهره ۱۳۸۵ ه.ق.) ص ۷۶. چون عبارت نقل‌شده درکتاب غلط بود نگارنده آن‌را اصلاح کرد. عبارت چنین بود: «لیقاوم الحجج فیه ویکافیها» متأسفانه‌باآنکه نسخه بدل «لتقادم و«تکافیا» بوده مصحح ومراجع صورت درست آن را در نیافته‌است.

۳ ـ جالینوس که در یونانی Galenus ودرفرانسه Galien ودرانگلیسی Galen خوانده می‌شود از پزشکان وفیلسوفان عهد باستان وبنیادگذار طب تجربی است که درسال ۱۳۰ میلادی در شهر پرگاسون (در عربی:فرغامس یا فرغاسون) از بلاد آسیای صغیر تولد یافت و درحدود سال ۲۰۰ درسیسیل از دنیا رفت. برای آگاهی ازشرح احوال وآثار او رجوع شودبه کتاب جالینوس فرغامسی Galen of Pergamon تألیف جورج سارتون که درسال ۱۹۵۴ م. بوسیله دانشگاه کانزاس چاپ شده است.

طی زمان خود یعنی اصحاب القیاس واصحاب التجربه واصحاب الطب الحیلی [1] ترتیب داده برای اینکه صاحب قیاس را تضعیف کند وآشکار سازد که بنا بر استدلال قیاسی دو عقیده متناقض همچون حدوث و قدم عالم می‌باید درست باشد زیرا ادله قیاسی هردو طرف موجّه است از قول صاحب تجارب خطاب به صاحب قیاس چنین گوید : موضوع عالم را بنگر که در بارهٔ آن چه می‌توان گفت آیا محدث است یا غیر محدث زیرا البته یکی از این دو احتمال باید حق باشد ومیان این دو شق سومی بوهم نمی‌آید والبته معلوم نیست که کدام یک از این دو حق است زیرا قول آنکس که گوید جهان غیر محدث است مردود است باینکه لازم می‌آید که خداوند عالم را با انسان باهم نیافریده باشد ونیز ممکن نباشد که عنایت در زمانی نامتناهی امتداد یابد و گذشته از این دو لازم آید که ایجاد عالم بهیچ وجه نیازی به عنایت خداوند نداشته باشد زیرا اگر غیر محدث باشد نه قابل فساد است ونه پذیرای احداث وآفات زیرا چیزی که برای آن آغاز کون وحدوثی متصوّر نیست درهیچ وقتی از اوقات بهم فساد درآن نمی‌رود ودر این‌صورت نیازمند نیست بکسی که آن را پایدار وثابت بدارد وتدبیر درآن بگمارد وبنا بگفته کسی که بگوید عالم محدث است لازم آید که زمانی بوده است که عالم درآن موجود نبوده وخداوند درمشیت خود به امری اجود و اجمل غفلت و سستی ورزیده است ویا اینکه

---

۱ - دریونان باستان سه مکتب مهم در پزشکی وجود داشته بدین‌ترتیب مکتب قیاس Dogmatism مکتب تجربه Empiricism مکتب طب حیلی Methodism حنین بن اسحق هنگام ذکر کتاب «فی‌الفرق» جالینوس گوید منظور جالینوس این بوده‌است که که گفتار هر صنف از فرقه های سه‌گانه که در جنس باهم اختلاف دارند توصیف کند. رجوع شود به ترجمهٔ رسالهٔ حنین دربارهٔ آثار جالینوس از مهدی محقق چاپ شده در «بیست گفتار درمباحث علمی وفلسفی وکلامی وفرق‌اسلامی» (تهران ۱۳۵۵ ه.ش.) ص ۳۷۱. برای آگاهی بیشتر از روش این سه مکتب رجوع شود به کتاب «منهج البحث العلمی عندالعرب فی مجال العلوم الطبیعیة و الکونیة» فصل پنجم ص ۲۲۰-۱۴٤ تحت عنوان « منهج البحث فی علم الطب» . در اسلام نیز این سه فرقه هوادارانی داشته رجوع شود به ترجمهٔ رسالهٔ تاریخ پزشکان وفیلسوفان اسحق بن حنین از مهدی محقق چاپ شده در « بیست گفتار » ص ۱۷۲-۱۵۷.

این امر برای او ممکن نبوده واو بر آن توانائی نداشته است و هریک از این دوامر یعنی غفلت و عجز اگر پذیرفته شود کفر بخداوند است که روا نیست کسی آن را بگوید و نمی‌تواند بگوید زیرا خود داری او از امری اجود و اجمل ورها ساختن هیولی و ترتیب ندادن و اصلاح نکردن آن دلیل نهایت سستی وکوتاهی است و اگرانجام این امررا می‌خواسته ولی بر آن توانائی نداشته‌است دلیل ناتوانی وعجزاست[1]. از بیان فرق آنچه را که میرداماد از قول ابن سینا نقل کرده که مسأله عالم « جدلی الطرفین » است ویا بقول برخی‌از فلاسفه «متکافی الادلّه» است روشن می گردد وحال که سخن ازجالینوس بمیان آمد لازم است که یاد آورشویم که همه فیلسوفان و متکلمان اسلامی هنگام ذکر آراء مختلف درحدوث وقدم عالم گفته‌اندکه جالینوس عقیده وموضع «توقّف»[2] را اختیار کرده زیرا نتوانسته برای هریک ازدوطرف ادله وجه مرجّحی بیابد .

میرداماد درآغاز قبس اول انواع حدوث وقدم را مشخّص وحریم نزاع را معین می‌سازد وچنانکه می‌دانیم اودر برابر متکلمانی که معتقد به حدوث زمانی عالم هستند عقیده مند است که عالم حادث است بحدوث دهری بقول سبزواری :

دهری ابدا سیّد الافاضل کذاك سبق العدم المقابل

بسابقیة له فکیّـــــــة لکنّ فی السّلسلةالطولیـة[3]

۱- التجربة الطبیة (اکسفورد ۱۹٤٤م.) ص٤٧. این کتاب باترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان زیر چاپ شده است:

Galen on Medical Experiencce

۲- از جمله مقدسی در البدء والتاریخ وغزالی در تهافت الفلاسفه و ابن میمون در دلالة الحائرین وفخررازی درالاربعین فی‌اصول الدین وقاضی بیضاوی درطوالع‌الانوار وشمس الدین‌ابن محمود اصفهانی درمطارح‌الانظار فی‌شرح لوامع الانوار وقاضی‌عضدایجی‌درمواقف ومیرسید شریف جرجانی در شرح مواقف. برای تفصیل رجوع شود به‌کتاب «فیلسوف ری محمد بن زکریا رازی» از مهدی محقق (تهران ۱۳٤۹ ه.ش. چاپ انجمن‌آثار ملی و۱۳۵۲ ه.ش. چاپ مؤسسه مطالعات اسلامی)، ص ۳۲۸-۳۲۵.

۳- شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت حاج ملا هادی سبزواری، قسمت امور عامه وجوهر وعرض،جوهر وعرض، باهتمام مهدی محقق وتوشی‌هیکوایزوتسو (تهران ۱۳٤۸ ه.ش.)، ص ۱۱۳.

او می‌گوید این متکلمان که عالم را حادث به حدوث زمانی می‌دانند فاصل میان خدا و عالم را زمان دانند وحدیث شریف «کان الله ولم یکن معه شیء» را حمل براین می‌کنند که خدا بوده‌است درحالی که عالم نبوده وسپس خداوند وجود عالم را شیئاً فشیئاً ایجادکرده است و چون فصل عالم از خدا احتیاج به فاصل دارد و این فاصل نمی‌تواند «زمان محقّق» باشد زیرا «زمان محقّق» جزو عالم است پس ناچارند که قائل به زمان نامحقق بشوند که از آن تعبیر به «زمان متوهّم» یا «زمان موهوم» می‌کنندو این زمان موهوم یامتوهم را وعاء عدم عالم قرار می‌دهندونزد آنان عالم‌حادث‌بحدوث زمانی متوهم یا موهوم است. میرداماد می‌گوید چرا عالم‌را مسبوق به زمان موهومی بدانیم که بحذای آن فردی واقعی نیست ومنشاء انتزاع هم ندارد بهتر آنست که عالم را حادث به حدوث دهری بدانیم که وجودش مسبوق به عدم واقعی او باشد که آن عدم درعالم دهراست.

نظر میرداماد مبنی بر حدوث دهری عالم مبتنی برمقدماتی‌است است که مهمترین آنها عبارتست از:

الف: هرموجودی وجودش‌در وعائی متحقق است، وعاء سیالات ومتغیرات زمان است، وآنچه که بمنزله وعاء است برای مفارقات نوری‌دهراست، وآنچه بمثابت وعاء است برای حق وصفات واسماء او سرمد است.

ب: وجود را دوسلسله است عرضی و طولی عرضی عبارتست از آنچه که در عالم اجسام طبیعی‌است وطولی عبارتست ازآنچه که بعد ازمبدء المبادی وغایة الغایاتست یعنی عوالم لاهوت وجبروت وملکوت وناسوت.

ج: عدم در احکام خود همچون وحدت وکثرت وثبات وسیلان و وعاء تابع وجود است واز این روی عدم هم مانند وجود منقسم به زمانی ودهری وسرمدی می‌شود وهمچنانکه عدم درسلسلهٔ عرضیه عبارت از این است که هرمرتبه ای از وجود مرتبهٔ دیگررا معدوم سازد بقول مولانا: پس‌عدم‌گردم عدم چون ارغنون. درسلسلهٔ طولیه عدم عبارتست از اینکه وجود پائین‌تر وجود بالاتر را از دست بدهد ومعدوم سازد.

پس از این مقدمات می‌توان گفت که عالم ملک مسبوق الوجود است به عدم دهری زیرا مسبوق است بوجود ملکوت که وعاء آن دهراست به سبقت دهری و همانگونه که هر حدی درسلسلهٔ عرضیه وهر قطعه‌ای از زمان آن عدم یا راسم عدم حد وقطعهٔ دیگراست همچنین هر مرتبه‌ای از سلسله طولیه عدم یا راسم عدم مرتبهٔ دیگری است وهمچنانکه عدم در سلسلهٔ عرضیه واقعی است درسلسلهٔ طولیه نیز واقعیت دارد زیرا وجودات واقعیّت دارند و در مرتبهٔ هریک عدم دیگری است بلکه هرمرتبه‌ای عدم از برای مرتبهٔ دیگری‌است وآنچه وعاء برای وجودی است عیناً وعاء عدم تالی آنست. مثلا دهرکه وعاء وجودهای دهری است عیناً وعاء عدم تالی خود یعنی زمان است وهمچنین وعاء عدم قرین وعاء تالی خود یعنی زمانی است وهمانگونه که دهر وعاء وجوددهری است وعاء عدم زمان و عدم زمانی است، وسرمدکه وعاء وجود سرمدی است وعاء عدم دهر وعدم دهری نیزهست. نتیجه‌آنکه عالم وجودش مسبوق به عدم واقعی‌دهری است‌که درعالم دهراست همچنانکه وجود عالم دهرمسبوق به عدم واقعی او است‌که درعالم سرمد است پس این‌عالم حادث بحدوث دهری است نه زمانی وعالم دهرهم حادث بحدوث سرمدی است نه دهری[1]:

حال باید دید ابن سینا دراین مورد چه گفته است ومیرداماد چگونه گفته‌های اورا درطرح حدوث دهری باز سازی‌کرده است ابن سینا درشفا می‌گوید:

آنچه را که حکما آن را ابداع خوانند عبارتست از وجود بخشیدن بچیزی بعد ازعدم مطلق[2] زیرا معلول به اعتبار ذات خود اقتضای عدم دارد وباعتبار غیرخود یعنی علت اقتضا وجودرا می‌نماید[3] و آنچه باعتبارذات است مقدم است برآنچه‌که به اعتبار

۱- خلاصهٔ عقیده میرداماد بر اساس آنچه حاجی سبزواری در شرح منظومه آورده با توجه به حواشی شرح منظومه از آشتیانی وآملی نقل‌گردید.

۲- میرسید شریف جرجانی در تعریف ابداع‌گوید: «ایجاد الشئی من لاشئی» التعریفات ذیل «الابداع» ص ۱۲.

۳- میرداماد بجای «وجود وعدم «لیس وایس» را بکار برده و از کلمهٔ «ایس» مصدر

(دنبالهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

غیراست به تقدم ذاتی نه به تقدم زمانی [1] بنابراین تاخر معلول از علت به نحو تاخر ذاتی است نه تاخر زمانی. پس اگرحدوث اطلاق شود بر هرچیزی که وجود گرفته پس از اینکه معدوم بوده هرمعلولی محدث است ولی اگر شرط محدث بودن این باشدکه پیش از آن وقت وزمانی بوده باشد هر معلولی محدث نیست بلکه آن معلول محدث است که مسبوق به زمان و حرکت و تغیر باشد و آن محدثی که مسبوق به زمان نباشد یا آنکه وجودش بعد از عدم مطلق است ویا بعد ازعدم غیر مطلق. آنکه بعد ازعدم مطلق باشد به نحو بعدیت ذاتی (= تاخرذاتی) حدوث ذاتی وافاضه دائمی براین نوع محدث «ابداع» نامیده می‌شود واین‌نوع محدث ازجهت استناد به‌افاضه فاعل، فعلیت وهستی‌نفس‌الامری ولی باعتبار نفس جوهرماهیت بطلان ونیستی دارد. واما محدثی‌که وجودش بعد ازعدم غیرمطلق‌است یعنی‌عدم مقابل‌خاص درماده نه‌به‌نحوبعدیت‌ذاتی‌بلکه به‌نحوتاخرانسلاخی انفکاکی غیر زمانی و غیر سیال و نامتقدر ونا متکمم حدوث آن از نوع حدوث دهری است وافاضه وجود بعد ازعدم صریح نا متقدر نزد حکماء «احداث» و «صنع» خوانده می‌شود و این عدم صریح با وجود بالفعل درماده‌ای، بحسب نفس الامر جمع نمی‌شود در

(بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل)

«تاییس» ساخته وعین عبارت او چنین است: «المعنی الذی یسمی ابداعا عندالحکماء، هو تاییس الشیء بعد لیس مطلق. فان للمعلول فی نفسه ان یکون لیس، ویکون عن علته ان یکون ایس» قبسات، ص ۳. استعمال کلمهٔ «ایس» در برابر «لیس» سابقهٔ دیرین دارد جاحظ متوفی ۲۵۵ هجری می‌گوید: «واخرجه‌الله من باب اللیسیة وادخله فی باب الایسیة» البیان والتبیین، (قاهره ۱۳۸۸ هـ.ش.)، ج ۱ ص ۱۴۰.

۱- فخرالدین رازی تقدم ذاتی و زمانی را چنین تعریف می‌کند: «تقدم بالذات آنچنانست که دو بی یکی معقول نبود ویکی بی‌دو معقول بود پس یکی را تقدمی باشد بردو». «و تقدم بزمان چون تقدم پدر برپسر ومعنی این تقدم آن بود که زمانی بود که پدر در وی موجود بود وپسر نبود پس آن زمان بگذشت وزمانی دیگر آمد که پسر در وی موجود شد پس حقیقت این تقدم جز بسبب وجود زمانی معقول نشود» البراهین درعلم کلام (تهران ۱۳۴۱ هـ.ش.) ج ۱ ص ۸.

حالی که در نوع اول یعنی عدم مطلق با وجود در نفس الامر منافاتی ندارد زیرا عدم مستند به جوهر ماهیت ووجود مستند به اضافهٔ فاعل است . واما حدوثی که مستلزم زمان است یک نوع بیش نیست و آن عبارتست از اینکه وجود چیزی در زمان مسبوق به عدم زمانی او در زمان قبل باشد واین نوع را حکما «**تکوین**» خوانند [1] .

وازکتاب تعلیقات ابن سینا عبارت زیر را نقل می کنند :

عقل سه نوع کَون را درك می کند یکی کَون در زمان که متای اشیاء متغیره است که دارای آغاز وانجامند وآغازشان غیرازانجامشاناست واین کون متقضی ودائم السیلان است . دوم کَون با زمان که دهرنامیده میشودو این کون محیط بزمان است واین نسبت ثابت به متغیراست جزاینکه وهم نمی تواند آن را ادراك کند زیرا وهم هرچه را که دیده در زمان بوده یعنی گذشته وحال آینده داشته است. سوم کَون ثابت با ثابت است که سرمد نامیده میشود وآن محیط به دهراست [2].

و از کتاب عیون الحکمة ابن سینا چنین نقل می کند :

ذوات اشیاء ثابت و ذوات اشیاء غیر ثابت از جهتی و ثابت ازجهتی در وقتی که جهت ثباتشان لحاظ شود در زمان نیستند بلکه با زمانند ونسبت آنچه که با زمان است ودر زمان نیست دهراست ونسبت آنچه که در زمان نیست به آنچه که در زمان نیست از جهت آنکه در زمان نیست بهتراست سرمد نامده شود و دهر با لحاظ ذاتش سرمد وبا قیاس به زمان دهراست [3] .

میردامداد برای اینکه نظریه زمان و دهر را از ابن سینا به معلم مشائیان یونان یعنی ارسطو پیوند دهد و بدین وسیله اجماع شیوخ فلاسفه را تحصیل نماید عباراتی را از کتاب اثولوجیا که او وسایر دانشمندان آنرا از ارسطو میدانستند وسپس معلوم گردید که همان تساعات Enneades پلوتن است [4] نقل می کند از آن جمله است عبارت زیر :

۱- قبسات ص ۳۰۴ .	۲- قبسات ص ۷ .

۳- قبسات ص ۹ .

۴- رجوع شود به مقدمهٔ عبدالرحمن بدوی بر کتاب «**افلوطین عندالعرب**» (قاهره ۱۹۵۵م.) ص ۲ .

معقولات در حیّز زمان نیستند بلکه در حیّز دهر اند و اشیاء عقلی که در عالم اعلی است تحت زمان قرار نمی‌گیرند و نفس وقتی از حیز زمان به حیز دهر منتقل گردد بازگشت به عالم عقلی می‌کند و همچون جواهر عقلی همهٔ اشیاء را بصورت عیان صاف و پاك می‌بینند [1].

او که حدوث را به حدوث ذاتی ودهری وزمانی [2] تقسیم می‌کند معتقد است که در حادث زمانی هرسه نوع حدوث متحقق است یعنی ذاتی است از جهت آنکه وجودش بالفعل است بعد ازلیس مطلق درمرتبه نفس ذات به‌نحو بعدیت ذاتی برحسب طباع امکان ذاتی، ودهری است ازجهت حصول وجود بالفعل بعد ازسبق عدم صریح در وعاء دهر به‌نحو بعدیت دهری، وزمانی است ازحیث اختصاص وجود آن که‌حاصل بالفعل است بزمانی که بعد از زمان عدم مستمر آنست در امتداد زمان بنحو بعدیت زمانی[3]. اوسپس می‌گوید اینکه مسأله حدوث وقدم عالم جدلیة الطرفین بشمار آمده زیرا درهیچیك ازدوطرف آن‌حجتی برهانی وجود ندارد مقصود حدوث وقدم ذاتی نیست وهمچنین نمی‌توان توهم نمود که حریم نزاع حدوث زمانی باشد چگونه می‌توان گمان برد که افلاطون و سقراط و افاخم وامامان فلاسفه حدوث زمانی را برای عالم اکبر اثبات کنند وبگویند که خود زمان ومحل آن وحامل‌محل آن وجواهر مفارقه وجودشان مسبوق بزمان وذاتشان حاصل درزمان است. مسلماً هرکه در دایرهٔ عقلا ومحصلان باشد چنین چیزی را تفوّه نمی‌کند و شریك ما در ریاست (= ابن سینا) راست گفته آنجا که در درتعلیقات چنین گفته است : اگر دربارهٔ اشیاء سرمدی پرسیده شود که آیا وقتی بوده

۱- قبسات ص ۱۱.

۲- سبزواری تعریف حدوث ذاتی وزمانی را چنین بنظم درآورده :

ویوصف الحدوث بالذاتی و ذا	قبلیة لیسیة الذات خذا
او عبرن بالعدم المجامع	کما یکون سبق لیس واقع
منصرم ینعت بالزمانی	کالطبع ذی التجدید کل آن

رجوع شود به شرح منظومه، ص ۱۱۲ .

۳- قبسات ص ۱۹.

که آنها موجود نبوده‌اند مانند اینست که گفته شود : آیا زمانی بوده است که در آن زمانی نبوده باشد [1] .

میرداماد موقف افلاطون وارسطو را دراین مورد چنین بیان کرده است :

امام حکمت افلاطون الهی و شش فیلسوف سابق براو معتقداندکه عالم اکبر با جمیع اعضا واجزایش از ابداعیات وکیانیات یعنی همهٔ آنچه که درعالم خلق وامراست از هیولانیات و قدسیات حادث‌اند و سرمدی الوجود نیستند وخداوند مبدع وصانع آنهاست . و معلم مشائیان یونان ارسطو وگروهی از شریکان و یارانش همچون شیخ یونانی [2] و ابرقلس [3] وثامسطیوس [4] و اسکندر افرودیسی [5] وفرفوریوس [6] واقران آنان معتقدندکه برخی‌ازعالم اکبرهمچون اشخاص‌مبدعات وطبایع انواع واجناس قدیم‌الوجود وسرمدی الدوام اند وخداوند مبدع آنهاست و از عالم کبیر فقط شخصیات مکونات هیولانی که ذات وجودشان مرهون به امکانات استعدادی است حادث اند وخداوند فعال صانع آنهاست [7] .

وپس از آن گفتهٔ شریک تعلیمی خود فارابی را ازکتاب الجمع بین‌الرایین نقل می‌کنند که گفته است گمان نمی‌رود که ارسطو معتقد به قدم عالم بوده و افلاطون

۱- قبسات ص ۲۵ .

۲- مقصود از شیخ یونانی افلوطین یا پلوتن Plotinus است .

۳- Proclus ابرقلس همانست که قفطی او را « القائل بالدهر » خوانده و او شبهاتی در مورد خلق عالم کرده که شهرستانی آن را نقل کرده وهمین شهرستانی گوید که من خود کتابی دراین‌مورد نوشته‌ام وشبهات ارسطو وتقریرات ابن‌سینا را بیان ونقض کرده‌ام. از کسانی که برد ابرقلس پرداخته‌اند یحیی نحوی John Philoponos است که غزالی دررد برفلاسفه در مسأله خلق‌عالم از آن استفاده کرده است. رجوع شود به‌فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی ، ص ۱۰۵ .

5-Alexander of Aphrodisias.		4- Themistius.

6-Porphyry.

۷- قبسات ص ۲۵ .

برخلاف اوعالم را محدث می‌دانسته ونیزازشهرستانی درملل ونحل نقل می کند که گفته است مذهب اهل حق ازهمه ملل اینست که عالم محدث ومخلوق است وخداوندآن را احداث وابداع کرده است و قول به قدم عالم وازلیت حرکات بعد از اثبات صانع وقول به علت اولی بعد از ارسطو پیدا شد که اوصریحاً با قدما مخالفت ورزید وگفتار خود را بر قیاسهائی که خود آن ها را حجت وبرهان می‌پنداشت بنیان نهاد وشاگردان اوهم از او پیروی کردند [1] .

او سپس از خود می‌پرسد که موضع ابن سینا چیست آیا با افلاطونیان است یا با ارسطوئیان واین موضوع را با این عبارت بیان می‌دارد :

فان سالتنی : ماظنک بشریکک الرئیس؟. اتحسبه فی هذه المسالة مع الافلاطونیین ام مع ارسطاطالسیین، أوانه کشریکک المعلم یقول : ارسطوطالیس غیرحائص عن سبیل شیخه وامامه؟. قلت : اری به انه یعتقد ان الحجج المقامة علی نفی الحدوث عن العالم اقیسة جدلیة علی اوضاع هولاء المتوهّمین وهی ان ّ قبلیة الباری سبحانه قبلیة مکمّمه وان ّ قبل الزمان امتداداً موهوما بین الباری سبحانه وبین اول وجود العالم [2] .

چنانکه ملاحظه گردید میرداماد عناصر تشکیل دهنده حدوث دهری را از تضاعیف گفته‌های ابن‌سینا استخراج و استنباط کرده ولی‌درعبارت فوق اورا بامتکلمان که معتقد به زمان موهوم بودند هم‌عقیده می‌داند واین بیشتر بهمان جهت است که ابن‌ـ سینا ازآغاز مسأله را جدلی الطرفین نامیده وبرای هرطرف که قیاس حجتی اقامه کند طرف دیگرهم چون بهمان پایه است از قوت آن می کاهد واز این روست که میرداماد درپایان قبس اول می‌گوید : « واذن فعلی ماقد بان واستبان ، لامدافعة بین اقاویل هذا الشریک فی الشفا والنجاة والتعلیقات و المبدأ والمعاد والرسالة المعمولة فی قدم العالم فی هذه المسألة » .

میرداماد درمسائل دیگر فلسفی وکلامی ازجمله صفات باری تعالی همچون علم و

۱ـ قبسات ص ۲۷ .

۲ـ قبسات ص ۳٤ .

اراده وقدرت ومسألهٔ نبوت وجبر واختیار وخیر وشر از شیخ الرئیس متأثر بوده است ولی‌چون مهمترین مسألهٔ طرح شده درقبسات مسألهٔ حدوث وقدم عالم است دراین گفتار بنا بفراخور وقت اشاره‌ای اجمالی به آن مسأله درارتباط تأثیر ابن سینا برمیرداماد شد و تفصیل آن به‌مقامی دیگرموکول گردید . امید است که این مختصر مورد قبول اهل علم شرکت کنندگان دراین مجلس عالی قرار گیرد .

سه یاداشت بر کتاب قبسات

سید ابوالحسن رفیعی قزوینی

دانشمندان را رسم چنان بود که‌وقتی به مطالعه کتابی می‌پرداختند برخی‌ازمطالب مهم که بنظرشان می‌آمد در حاشیهٔ کتاب ویا در صفحه های آغاز وانجام کتاب تحریر می‌کردند. اگراین‌گونه یادداشتها و تعلیقات که دانشمندان مختلف برکتابها نوشته‌اند تدریجاً جمع شود نه تنها بسیاری از مشکلات و معضلات آن کتابها حل می‌گردد بلکه یادگاری هم از آن دانشمندان باقی می‌ماند .

فاضل محترم آقای مددی که شوقی وافر به گرد آوری آثار وخطوط فیلسوفان بزرگوار دارند سه یاداشت ازمرحوم سیّد ابوالحسن رفیعی‌قزوینی دراختیار راقم‌سطور قرار دادند و اکنون که چاپ دوم کتاب قبسات انجام می‌پذیرد مناسب دانسته شد که در پایان این‌مقدمه یاد شود تاهم معلمان ومتعلمان این کتاب از آن‌بهره‌مندگردند وهم یادخیری از آن حکیم متالّه — رضوان الله علیه — شده باشد .

برای آشنائی اجمالی ازاحوال آن حکیم بر آنچه که مرحوم مطهّری در بارهٔ او نوشته است اکتفا می‌کنیم :

«آقا سید ابوالحسن رفیعی قزوینی از مشاهیر و معاریف اساتید درنیم قرن اخیر بود، جامع‌المعقول والمنقول‌بود. فلسفه‌را نزد حکیم کرمانشاهی وحکیم‌اشکوری آموخته بود. پس از تأسیس حوزهٔ علمیهٔ قم درسال ۱۳۴۰ هـ . ق . وسیلهٔ مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی معظّم له به قم مهاجرت کرد وضمن‌استفاده ازمحضرآقای‌حائری خود بتدریس شرح منظومهٔ سبزواری و اسفار ملاصدرا پرداخت . فضلا از درسش استفاده می‌کردند . استاد بزرگ ما آیت الله خمینی — مد ظلّه العالی — که شرح منظومه

وقسمتی از اسفار را نزد او خوانده است اورا بالخصوص از نظر حسن تقریر و بیان می‌ستود. مرحوم رفیعی در زمان حیات مرحوم آقای حائری به قزوین مراجعت کرد. طالبان حکمت احیاناً برای استفاده از محضرش به قزوین می‌رفتند. سالهای آخر تهران را محل اقامت قرار داد واز مراجع تقلید بشمار می‌رفت. درسال ۱۳۹۳ هـ.ق. جهان را وداع گفت»[۱].

(۱)

اعلم إنّه قد اختلف تعابیر الحکماء المتألّهین عن حقیقة الغایة المطلوبة فی إیجاد العالم. فقال بعضهم إنّ الغایة والدّاعی هو العلم بنظام الخیر. وقال بعضهم إنّه نفس ذاته الحقّة الواجبیّة. وعبّر بعضهم أنّه صرف الجود والإحسان. ولعلّه یتوهّم متوهّم اختلافاً معنویّاً بین هذه التّعابیر والحقّ أنّ مرجع الکلّ واحد. وذلک موقوف علی مقدمة. وهی أنّ من المحقّقات أنّ العالی بل مطلق الفاعل المختار لایرید فی فعله إلّا کمالاً لیس حاصلاً بدون الفعل، والواجب تعالی[۱] حیث کان تامًّا فوق التّمام لیس کمال فوق مرتبة ذاته یریده فی فعله، بل لأنّ الحقّ لمّا کان عالماً بذاته، وذاته الحقّة فی غایة البهجة والبهاء والثّناء، فیرید ذاته ویعشق بذاته لأنّ محبوبیّة الکمال ذاتیّة. ولمّا کان خیراً محضاً فمحبّته بذاته الّتی هی خیر محض توجب إرادته ومحبّته لکلّ خیر بعده بالعرض، فإرادته یتعلّق اوّلاً بذاته، ثمّ لکلّ موجود فیه خیریّة. ثمّ انّ ارادته المتعلّقه بنظام الخیر لمّا کان عین علمه فعلمه بذاته المستتبع لعلمه بنظامه الخیر هو الباعث علی الإیجاد، وکما یصحّ أن یقال محبوبیّته الخیر وإرادته عین إرادته لذاته لأنّه یرجع إلیه فکذا یصحّ أن یقال هی علمه بنظامه الخیر، وکذلک یصحّ أن یقال هی صرف الجود والإحسان لأنّ الإرادة الخیریّة لکلّ ممکن لیس إلّا عین الإحسان به والجود علیه.

والحاصل أنّ هنا أمراً واحداً، وهو الذّات المقدّسة الإلٓهیّة، وهو علم بذاته

۱- خدمات متقابل اسلام وایران (قم ۱۳۵۷ هـ.ش. چاپ هشتم)، ص ۶۲۰-۶۱۹.

وإرادته لذاته وكذا علم بنظام الخير وكذا إرادة لنظام الخير ، ثمّ لايخفى على العاقل الخبير والعارف البصير. انّه كما انّ أصل وجود الأشياء تابع لوجوده الحقّ ورشح جوده فكذا إرادة الأشياء وعلمه بالأشياء و رضاه بها تابع لعلمه بذاته وارادته .

وهنا كلام آخر عرشيّ، يضيق الأذهان عن دركه ويجب كتمانه ، وهو انّه انّ كما مراديّة الأشياء عين مراديّته لذاته كذلك مريديّته الأشياء عين مريديّته الحقّة و ذلك محقّق لمن حقّق التوحيد الخاصّيّ الأخصّيّ، تدبّر تعرف . لمحرّره الجانى **ابوالحسن الحسينى القزوينى** .

(۲)

اعلم ، أرشدك الله تعالى ، انّ صاحب هذا الكتاب المستطاب ، وهو **السيّد المحقّق الدّاماد**، أعلى الله مقامه ، أثبت فى هذا الكتاب الحدوث الدّهرى بوجه لامزيد عليه إلّا انّ الفضلاء الّذين جاؤا من بعده حتّى النّحارير الأكابر منهم لم يطّلع على مغزى مرامه **كالعلّامة الكاشانى و العلّامة الخونسارى و المحقّق اللّاهيجى و القاضل السبزوارى** من المتأخّرين و ان اتعب باله فى تصحيحه بوجه ذكره فى شرح منظومته إلّا انّ الظّنّ القوى يذهب الى عدم ارادة **السيّد** ما ذكره ذلك **القاضل** . والّذى خطر ببالى هو انّه يقول : إنّ جملة العالم أجسامه ومجرّداته ، جواهره وأعراضه ، متأخر دهراً عن الحقّ الواجب لذاته بحسب وجوده سرمداً بمعنى أنّ العالم خرج من العدم الصّريح ووقع فى الدّهر وقوعاً بدلاً عن عدمه الصريح بالعلّة الواجبة. فكما انّ الحادث الزّمانى باعتبار حدوثه الزّمانى متأخّر عن الحقّ و مسبوق وجوده بالعدم الزّمانى فكذلك جملة العالم باعتبار حدوثه الدّهرى أى تأخّره فى الدّهر عن السّرمد مسبوق بعدمه الدّهرى سبقا دهريا لازمانيا بمعنى انهّ خرج عن العدم فى الدّهر إلى الوجود فى الدّهر بالعلّة المحدثة المخرجة ، وهذا لاينافى وقوع وجوده بدلاً عن عدمه إذ يصدق عليه فى حال

وجوده انّه خارج عن العدم الصّريح الى الوجود الصّريح .

وأمّا السّرمدى فهو مقدّس عن الوجود الدّهرى إذ مرتبة ذاته وشيئيّته هو عين الحاقّ الخارجى و نسبة الوجود اليه كنسبة الذّاتى كالانسانيّة الى ذى الذّاتى كالانسان . فالسّرمدىّ بحسب عدمه احتمال العدم بحست جوهر ذاته واقع فى السّرمد .

و أمّا الدّهر فهو أيضاً بسيط لكن لابحسب حاقّ جوهر الدّهرى بل باعتبار الوقوع فى الدّهر مجرّداً عن الامتداد واللا امتداد . فتدبّر فيما أفدناك ترشد الى الحقّ، ان شاء الله تعالى . لمحرّره ميرزا ابوالحسن قزوينى .

(٣)

قوله : « الواحد » .

اقول : أى الواحد بالوحدة الشّخصيّة . والسّرّ فيه أنّ تعدّد الحركة إمّا بتعدّد المتحرّك أوبما فيه ومنه وإليه الحركة وكلّها مفروضة الانتفاء، فالكون بين المبدأ والمنتهى كون واحد شخصىّ إلّا أنّه زمانىّ غير انطباقى . وفهم ذلك يحتاج إلى تلطيف قريحة نقّادة . فتلطّف .

بسم الله الرحمن الرحيم

و الاستيفاق من الله العزيز العليم

الحمدلله الواحد الاحد، الصمد المصمود، مهيمن كل وجود، وجاعل كل موجود، والصلوة على من اقتفاه من زمر الانبياء، واصطفاه من رسل الرسل، فابتعثه بالذكر المحفوظ والمقام المحمود، وعلى البررة الاصفياء من عترته القديسين المعصومين فى الشاهد والمشهود. ٣

امّا بعد: فاحوج المخلوقين وافقر المربوبين الى الله الحميد الغنى، عبده الضعيف، محمد بن محمد، يدعى باقر داماد الحسينى، ختم الله له فى نشأتيه بالحسنى[1]، يقول ان بعض من لم يسعنى ان اجبهه بالرد من الاصحاب الروعانية، سألنى متلمساً ملحاً وملتمساً مقترحاً، ان افرد له بالذكر صراح حق اليقين من سبل البراهين، و قراح القول الفصل على سنن ضوابط الاصول والقوانين، ممّا قد استبان لعين عقلى و مقلة قلبى و بصيرة روعى بنور الله المبين و طول الله المتين، انّ ربّ الابداع و التكوين متفرّد بالقدم، سابق بالدوام، متوتّر بالازليّة، مستاثر بالسرمديّة، والعالم برمّته اركانه واجزائه وجملة اخلاطه واعضائه، من العقول والنفوس والهيوليات والصور والاجسام والاعراض، جميعاً مسبوق بالعدم، طارف بالحدوث، مرهون بالهلاك، ممنوّ بالبطلان. ٦ ٩ ١٢

ولعمر الحبيب، ان الاتيان بالبرهان الصريح والتبيان الصحيح من سبيل العقل هنالك، من عزم الامور ومن عقم الدهور. امزجة الافكار فى هواه سقيمة، واصلاب ١٥

العقول عن مُحَيّاه عقيمة : لم يكن ميسّراً له، من صدر الزّمان الى ساقة الزّمن، احد
من اصول الحكماء الكرام و فحول العقلاء العظام، حتّى ان شريكنا السّالف شيخ فلاسفة
٣ الاسلام و رئيسهم، فى طوبيقا، وهو كتاب فن الجدل من فنون منطق كتاب الشّفاء ، حيث
ذكر، احتذاء لما فى التعليم الاوّل، ان المسئلة قد تكون بكلا طرفيها جدليّة غير برهانيّة ،
لفقدان الحجج البرهانيّة فى طرفيها، عدّ مسئلة «العالم حادث ام ازلى» من المسائل الجدليّة
٦ الطّرفين .

فها انا آتيه بماسأله، مؤتيه ماامّله، طىّ قبسات ، فيها ومضات ووميضات ،
ابتغاء لوجه الله الكريم ، محتسباً بذلك عند الله جميل الذّكر وجزيل الاجر، انه ذوالفضل
٩ العظيم والطّول القديم، وهو فيّاض العلم والحكمة، به الاعتصام ومنه العصمة .

القبس الاوّل

فيه ذكر انواع الحدوث، وتقاسيم الوجود بحسبها ، و تأسيس اساس الحكومة ، و تحديد حريم النّزاع

وَمْضَةٌ

حاول فى ثانى سادسة الهيّات الشّفاء ، تعريف مفهوم الحدوث و تثليث تقسيمه الاوّلى المستوفى بحسب استيفاء اقسامه الثلثة الاوليّة ، فقال بهذه الالفاظ : المعنى الذى يُسمّى «ابداعا» عندالحكماء ، هو تأييس الشّى بعد ليس مطلق . فانّ للمعلول فى نفسه ان يكون ليس ، ويكون له عن علّته ان يكون ايس . والّذى يكون للشّىء فى نفسه اقدم عندالذهن بالذّات لا فى الزّمان ، من الذى يكون له عن غيره . فيكون كلّ معلول ايساً بعد ليس بعديّةً بالذّات . فان اُطلق اسم «الحدث» على كلّ ماله ايسٌ بعد ليس ، كان كلّ معلول مُحدَثاً . و ان لم يكن يطلق ، بل كان شرط المحدَث ان يوجد زمان و وقت كان قبله فبطل لمجيئه بعده ، اذ تكون بعديّته بعديّةً لاتكون مع القبليّة موجودةً ، بل تكون مُمايزةً لها فى الوجود ، لانّها زمانيّة ، فلايكون كلّ معلول محدَثاً ، بل المعلول الذى سبق وجودَه زمان وسبق وجوده لامحالة حركة وتغيّرٌ ، كماعلمت. و نحن لانناقش فى الاسماء .

ثمّ المحدَث بالمعنى الّذى لايستوجب الزّمان ، لايخلو امّا ان يكون وجوده بعد ليسٍ مطلقٍ ، او يكون وجوده بعد ليسٍ غير مطلقٍ ، بل بعدعدمٍ مقابل خاصٍّ فى مادّةٍ موجودة ، على ما عرفته. فان كان وجوده بعد ليسٍ مطلقٍ ، كان صدوره عن العلّة ذلك الصّدور ابداعاً ، و يكون افضل انحاء اعطاء الوجود ، لان العدم يكون قد مُنِع البتّة ،

و سُلِّط عليه الوجود . و لو مُكِّنَ العدمُ تمكينا يسبق الوجودَ ، كان تكوينه ممتنعاً ، الا عن مادّةٍ ، و كان سلطان الايجاد ضعيفاً قصيراً مستأنفاً . انتهى كلامه . و فى التعليقات ايضاً اورده بهذه الأُلَيفاظ . و معنى اطلاق الليس هيهنا سذاجته وارساله ، بالقياس الى التقيّد بكونه لا مع الوجود بالفعل ، بل مقابلاً له ، غير مجامع ايّاه فى نفس الامر اصلا .

فالحدوث بالمعنى الّذى لا يستوجب الزّمان ، وهو وجود الشيء بعد صِرْف العدم البحت ، على نوعين ، لانّه لا يخلو امّا ان يكون هو وجود الشّيء بعد صِرف ليسيّته المطلقة ، بعديّةً بالذّات ، بان تكون مرتبة وجوده الحاصل بالفعل بعد مرتبة ليسيّته المطلقة ، من حيث نفسُ ذاته الغير المنافية لفعليّة الذّات من تلقاء الجاعل ، و تحقّق الوجود بالفعل بافاضة الفاعل ايّاه . و هذا النّوع هو المسمّى « حدوثاً ذاتياً » والافاضة على الدَّوْم على هذا السّبيل تسمّى عندهم « ابداعاً » ولا تصادم بين الفعليّة والوجود فى نفس الامر ، من جهة الاستناد الى افاضة الفاعل ، والبطلان واللّيسيّة ، بحسب نفس جوهر المٰهيّة . اليس من المستبين انّ نفس الامر اوسع من مرتبة نفس المٰهيّة بما هى هى ؟

و امّا ان يكون هو مسبوقيّة الوجود بالعدم الصّريح المحْض المقابل لحصول الوجود بالفعل فى متن الواقع ، و هو الذى رامه بقوله « بعد ليسٍ غير مطلقٍ ، بل بعد عدمٍ مقابلٍ خاصٍ فى مادّة » لا مسبوقيّةً بالذات ، بل مسبوقيّةً انسلاخيّةً انفكاكيّةً ، غير زمانيّةٍ ولا سيّالة ، ولا متقدّرةٍ ولا متكمّمةٍ .

و هذا النّوع ان هو الّا الحدوث الدهرىّ . وافاضة الوجود من بعد العدم الصّريح الغير المتقدّر تسمّى عندهم « إحداثاً » و « صُنعاً » . ولا يجتمع العدم الصّريح والوجود بالفعل ، بحسب نفس الامر ، فى مادة ولا فى موضع اصلا .

و امّا الحدوث بالمعنى المستوجب للزمان ، فهو نوع واحد ، و هو كون وجود الشىءِ فى الزمان مسبوقاً بعدمه الزمانىّ المتقدر السّيّال الواقع فى الزّمان القبل قبليّةً متكمّمةً زمانيّةً . وايجاد الشّيء فى الزّمان من بعد عدمه الزمانىّ المتقدّر السّيّال ، الداخل فى جنس الامتداد والّلا امتداد والاستمرار والّلا استمرار ، هو المسمّى « بالتّكوين » .

فهذا سبيل تثليث الاقسام الاوّليّة للحدوث. على ما فى الشفاء فليتعرّف .

وقال فى الهيّات النجاة : و اعلم انّه ، كما انّ الشئ قديكون محدثا بحسب الزمان ، كذلك قديكون محدثا بحسب الذات. فانّ المحدث هو الكائن بعد مالم يكن ؛ والبعديّة كالقبليّة، قدتكون بالزمان وقدتكون بالذات . ٣

ثمّ قال فيكون لكلّ معلول فى ذاته اوّلا انّه ليس، ثم عرض عن العلّة ، وثانياً انّه ايس ، فيكون كل معلول محدثا ، اى مستفيداً لوجوده من غيره ، بعدماله فى ذاته ان لايكون موجوداً. فيكون كلّ معلول فى ذاته محدثا. فان كان مثلاً فى جميع الزمان موجوداً ، مستفيداً لذلك الوجود عن موجد ، فهو محدث ، لان وجوده من بعدلا وجوده بعديّة بالذات و من الجهة التى ذكرناها ، وليس حدثه انما هو فى آن من الزمان فقط ، بل هو محدث فى جميع الزمان والدهر ، ولا يمكن ان يكون حادث بعدمالم يكن ، الاّ وقدتقدّمه المادّة التى منها حدث .انتهى كلامه بعبارته . ٦ ٩

وان هوالاّ التصريح باطلاق الحدوث فى اصطلاح الصناعة على الانواع الثلثة ، وهى الحادث بالذات والحادث فى الزمان والحادث فى الدهر ، وانّ الكائن بعدمالم يكن محدث فى الدهر فليتبصّر . ١٢

وقال فى الاشارات فى خواتيم النّمط الخامس ، انّه لن يتميّز فى العدم الصريح حالٌ ، الاولى فيها به ان لايوجِدَ شيئاً ، او بالاشياء ان لاتُوجَدَ عنه ، اصلاً ، و حال بخلافها . ١٥

قال صاحب المحاكمات . اذالعدم الصّريح لا تميّز فيه ، حتّى يكون امساك الفاعل عن الايجاد اولى فى بعض الاحوال من الايجاد فى بعض ، او حتّى يكون لاصدور المعلول عن الفاعل اولى فى بعض الاحوال من صدوره فى بعض . وتقييدالعدم « بالصّريح » احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادة عدما زمانيّا . ١٨ ٢١

وَمْضَةٌ

ومن البيانات التنبيهيّة لاثبات الحدوث الدهرى، بحسب سبق سلطان العدم الصريح
فى متن الواقع، من غير اعتبار الامتداد واللّاامتداد، ما اورده الشّيخ ابوالبركات فى المعتبر،
ناقلاً عن الحكماء ، حيث قال : وقالوا لمن طلب مدّة العدم قبل وجود الحادث على سبيل
التبصرة والتنبيه ، هل هذه المدّة محدودة مقدّرة بتقدير لابدّ منه ، مثل يوم او شهر او سنة
معيّنة ، اويكفى فيها ايّ مدة كانت؟ فانه يقول حينئذ : بل يكفى فى حدوث الحادث سبق
ايّ مدّة كانت يتقدم فيها العدم ويتبعه الوجود . فيقال: وهل يكتفى التصور والعقل فى ذلك
بسنة واحدة يتقدم فيها العدم ، ثمّ يتبعه الوجود؟ فيقول : نعم . فيقال : ان كان بدل السّنة
شهر واحد، فهل يكفى ام لا؟ فهو لامحالة يكتفى بالشهر، كما اكتفى بالسنة . ثم ينتقل فى السؤال
الى يوم و الى ساعة ودرجة من ساعة ودقيقة من درجة . فينبّه بذلك حينئذٍ على ان الزمان
لاتأثير له فى الحدث ، لان المؤثر لايكون كثيره فى التاثير مثل قليله، وانما يكون كلّ التاثير
لكلّ الاثر. فاذا ارتفع بعض الزمان المفروض للحدوث ولم يرتفع شئ من معنى الحدث .
فرفع جميع الزمان لايرفع الحدث. وانما يؤثر فى ضعف التصور ، حتى ان كان تقدم الزمان
لامحالة تحقق الحدث، وان ارتفع لم يرتفع. انتهى ما نقله عن الحكماء بعبارته .

وَمْضَةٌ

اليس انما يصحّ الامتداد واللا امتداد والانقسام واللّا انقسام والتقدّر واللّا تقدّر
فى الكمّيات المتّصلة القارّة و مبدأها ، اعنى الجسم والسّطح والخطّ والنقطة ، وفى الكمّيّة
المتّصلة الغير القارّة و طرفها ، اعنى الزمان والان ؟ والوجود بماهو وجود ، والعدم بماهو
عدم ، ليسا من ذلك كلّه فى شيء ، فلا يتصحّح فيهما شيء من ذلك اصلا ، الّا
بالعرض ، من جهة المعروض ، اذا ماكان داخلا فى جنس التقدّر واللّا تقدّر ، و من
حيث عروض الانطباق على المتقدّر او على غير المتقدّر ، اذا ما عرضت هناك مقارنة
انطباقيّة ، تؤولُ لامحالة الى فيئيّته . وايضاً، تلك الشؤون من عوارض الهيولى وعلايقها.
فما لا تكتنفه علايق المادّة وغواشيها ، يكون متقدّساً لامحالة عن ذلك كلّه .

فاذن ، تتحصّل للحصول فى نفس الامر ، اوعية ثلثة . فوعاء الوجود المتقدّر السّيال ، او العدم المتقدّر المستمرّ للمتغيّرات الكيانيّة بما هى متغيّرة ، زمان . و وعاء صريح الوجود المسبوق بالعدم الصّريح ، المرتفع عن افق التقدّر والـلّا تقدّر ، للثّابتات بما هى ثابتات ، وهوحاقّ متن الواقع ، دهرٌ . ووعاء بحت الوجود الثّابت الحق المتقدّس عن عروض التغيّر مطلقا ، والمتعالى عن سبق العدم على الاطلاق ، و هو صِرْفُ الفعليّة المحضة الحقّة من كلّ جهة ، سرمدٌ . و كما الدهر ارفع و اوسع من الزّمان ، فكذلك السّرمد اعلىٰ واجلّ واقدس واكبر من الدّهر. فالحدوث بحسب سبق العدم الصّريح ، احقّ الاسماء واجدرها به الحدوث الدّهرى.

قال شريكنا فى التعليقات :

تعليق : العقل يدرك ثلثة اكوان . احدها الكون فى الزّمان ، و هو متى الاشياء المتغيّرة الّتى يكون لها مبدأ ومنتهى ، ويكون مبدأه غير منتهاه ، بل يكون متقضيّا ويكون دايما فى السيلان وفى تقضّى حال و تجدّد حال . والثانى كون مع الزّمان ، و يسمّى «الدّهر» و هذا الكون محيط بالزّمان ، وهو كون الفلك مع الزّمان ، والزّمان فى ذلك الكون ، لانّه ينشاء من حركة الفلك . وهو نسبة الثابت الى المتغيّر الّا ان الوهم لايمكنه ادراكه ، لانّه رأى كلّ شىء فى زمان ، و راى كلّ شى يَدخله «كان» و « يكون »والماضى ، والحاضر ، والمستقبل، وراى لكلّ شىء متّى ، امّا ماضيا ، اوحاضراً ، اومستقبلا . والثالث كون الثابت مع الثابت ، و يسمى « السّرمد » ، وهو محيط بالدّهر .

تعليق : الشّىء الزمانى يكون له اوّل وآخر ويكون اوّله غير آخره .

تعليق : الوهم يثبت لكلّ شىء متى ، ومحال ان يكون للزّمان نفسه متى.

تعليق : الفلك لايتغيّر فى ذاته . فالحركة حالة طارية عليه .

تعليق : ما يكون فى الشىء فانه يكون محاطا بذلك الشىء، فهو يتغيّر بتغيّر ذلك الشىء. فالشىء الذى يكون فى الزّمان يتغيّر بتغيّر الزّمان، ويلحقه جميع اعراض الزّمان، و يتغيّر عليه اوقاته . فيكون هذا الوقت الذى يكون مثلا مبدأ كونه او مبدأ فعله غير ذلك

الوقت الذی یکون آخره ، لانّ زمانه یفوت و یلحق . و ما یکون مع الشیء فلا یتغیّر بتغیّره ، ولا تتناوله اعراضه .

٣ تعلیق : الدّهر وعاء الزّمان ، لانه محاط به .

تعلیق : الزّمان ضعیف الوجود ، لکونه سیّالاغیر ثابت .

تعلیق : الفلک حامل الزّمان ، والقوّة المحرّکة فیه فاعل الزّمان . انتهی کلامه.

٦ و قال ایضاً تعلیق : قولنا «متی» و «این» لیس یعنی به کون الشیء فی المکان اوالزمان مرکبّا ، ونعنی ب«الترکیب» الموضوع مع نسبة ، بل یعنی به نفس النسبتین. فنفس النسبة هوالاین ، لاالمنسوب ولاالمنسوب الیه ، ولا مجموع النسبة والمنسوبین . و کذلک الحال

٩ فی الاضافة کالاخوة.

تعلیق : متی هوالکون فی الزمان ، والزمان الواحد یصحّ ان یکون زمانا لعدّة کثیرة بالتّحقیق. فامّا متی کلّ واحدمنها ، فهو خلاف متی الآخر ، فان کون کل واحدمنها فی ذلک

١٢ الزمان غیر کون الاخر. والاین هو کون الشیء فی المکان ومعناه وجوده فیه ، وهو وجود نسبیّ ، لاوجود علی الاطلاق ، وهو مختلف فیه ، فانّ کون زیدفی السوّق غیر کون عمروفیه. و الکون فی الزمان غیر نفس الزمان ، واذا بطل کون الواحد فی زمان ، لم یبطل کون

١٥ الآخر فیه . والزمان لیس وجوده فی زمان ، فکذلک لیس یُعدم فی زمان.

تعلیق : نسبة الاوّل تعالیٰ الی العقل الفعّال اوالفلک نسبة غیر متقدّرة زمانیّة، بل نسبة الابدیّات . ونسبة الابدیّات الیٰ الابدیّات تسمّیٰ «السرمد» و «الدهر» .

١٨ تعلیق : الزّمان یدخل فیه ما هو متغیّر. و نسبة الابدیّات الی الزمان هوالدّهر. فان الزّمان متغیّر والابدیّات غیر متغیّرة.

تعلیق : کل مایقع فی الزمان ، فانّه ینقسم کالحرکة وذی الحرکة والمماسة تقع

٢١ فی طرف الزّمان ، والطرف لاینقسم. والّلامماسّة لاتقع الّافی الزّمان ، لانّها مفارقة المماسة ، والمفارقه حرکة .

وقال فی الشّفاء فی غیر موضع واحد : ولایتوهّم فی الدّهر ولا فی السّرمد امتداد،

و الّا ، لکان مقدارا للحرکة . ثم الزّمان کمعلول للدّهر ، والدّهر کمعلول للسّرمد ، فانّه لولا دوام نسبة علل الاجسام الی مبادیها ، ما وجدت الاجسام ، فضلا عن حرکاتها ، ولولا دوام نسبة الزّمان الی مبدأ الزّمان ، لم یتحقّق الزّمان . ۳

وقال فی عیون الحکمة : وذوات الاشیاء الثّابتة ، وذوات الاشیاء الغیر الثابتة من جهة والثابتة من جهة ، اذا اخذت من جهة ثباتها ، لم تکن فی الزّمان بل مع الزّمان . ونسبةُ ما مع الزمان ولیس فی الزّمان هو الدّهر ، ونسبة مالیس فی الزمان الی مالیس فی الزمان من جهة مالیس فی الزّمان ، الاولی ان یسمّی السّرمد . و الدهر فی ذاته من السّرمد ، و بالقیاس الی الزّمان دهر . ۶

وقال فی الاشارات . ۹

تذنیب : فالواجب الوجود یجب ان لایکون علمه بالجزئیّات علما زمانیّا ، حتی یدخل فیه الان و الماضی والمستقبل ، فیعرض لصفة ذاته ان تتغیّر . بل یجب ان یکون علمه بالجزئیّات علی الوجه المقدّس العالی عن الزّمان والدهر . انتهی کلامه ، والمعنیّ بـ « النسبة » فی هذا المقام المعیّة والقبلیّة . ۱۲

قال فی النّمط الخامس ، بعد ذکر وجوه القبلیّة والبعدیة والمعیّة : و اذا جاز ان یکون شیء متشابه الحال فی کلّ شیء وله معلول ، لم یَبعُد ان یجب عنه سرمداً . ۱۵

فقال بارع المحقّقین فی الشّرح : عبّرعن ذلک بـ « السرمد » لانّ الاصطلاح ، کما وقع علی اطلاق « الزمان » علی النّسبة التی تکون لبعض المتغیّرات الی بعض فی امتداد الوجود ، فقد وقع علی اطلاق « الدّهر » علی النسبة الّتی تکون للمتغیّرات الی الامور الثابتة ، و « السرمد » علی النسبة التی تکون للامور الثابتة بعضها الی بعض . ۱۸

و قال فی طبیعیّات النّجاة ، علی محاذاة ماکرّره فی الشّفاء : لیس کل ما وجد مع الزّمان ، فهو فیه ، فانّا موجودون مع البُرَّةِ الواحدة ، ولسنا فیها . ۲۱

و عدّ ما یصحّ لوجوده انتساب الی الزمان بالفیئیّة . ثم قال : فما هو خارج عن هذه الجملة ، فلیس فی زمان . بل اذا قوبل توهّمه مع الزّمان واعتبر به ، فکان ،

له ثبات مطابق لثبات الزمان و ما فيه ، سميّت تلك الاضافة و ذلك الاعتبار « دهرا »
له . فيكون الدّهر محيطا بالزّمان .

٣ وقال التّلميذ فى التّحصيل: ومعلوم ان الزّمان ليس وجوده فى زمان ، حتى يكون
عدمه فى زمان آخر ؛ و ان الزّمان من الامور الضعيفة الوجود ، كالحركة والهيولى . واما
الامور الزمانيه ، فهى التى فيها تقدّم و تأخّر ، و ماض ومستقبل ، و ابتداء و انتهاء .
٦ فذلك هوالحركة او ذوالحركة . و امّا ما هو خارج عن هذا ، فانّه يوجد مع الزّمان،
المعيّةَ التى ذكرناها فى المضاف ، اعنى الاضافة العارضة لمتى . فيجب ان يكون له اقتران
طبيعىّ بالزّمان ، حتى يوجد بينهما تضايف بالفعل ، لا بالفرض ، و ذلك بان يكون
٩ احد ، تلك الاشياء حاملا لازّمان ، والآخر فاعله ، او ضرب من التّعلّق ، حتى تصحّ
هذه المعيّة . و هذه المعيّة ، ان كانت بقياس ثبات الى غير ثبات . فهو « الدّهر » و هو
محيط بالزّمان ؛ وان كانت بنسبة الثابت الى الثابت ، فأحقّ ما يسمّى به « السرمد » .
١٢ بل هذا الكون، اعنى كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت ، بازاء كون الزمانيّات
فى الزمان . فتلك المعيّة كأنها متّى الامور الثابتة ، وكون الامور الزمانية فى الزمان متاها.
و ليس للدّهر ولا للسّرمد امتداد ، لا فى الوهم ولا فى الاعيان . و الّا كان مقدار
١٥ الحركة .

ثمّ قال : الوجود لا اوّل له ولا آخر . فانّ كلّ ما يكون له اوّل و آخر ، فبينهما
اختلاف معنوىّ ، كالجنس والنّوع ، او مقدارىّ او عددىّ . وليس للوجود شىء من
١٨ ذلك .

وصاحب الاشراق فى طبيعيّات المطارحات قال : اذا قيل ، السكون فى الزمان ،
فهو تجوّز . والجسم اذا قيل فى الزمان ، فهو من جهة حركته ؛ و الآن اذا قيل فى الزمان،
٢١ فهو تجوّز ، اذا عنى به آن الدفعى ، والآن الذى هو الوقت هو فى الزمان على انه جزء ،
و هو العادّ . و نسبة الزمان الى الحركات كنسبة خشبة الذراع الى المذروعات . هذا
كلامه.

ثمّ بعد بيان الزمان والدهر والسرمد ، قال : الدهر فى افق الزمان ، والزمان كمعاول للدهر ، والدهر كمعلول للسرمد . فانه ، لولا دوام نسبة المجرّدات بالكليّة الى مَبْدأها ، ماوجدت الاجسام ، فضلا عن حركاتها . ولولادوام نسبة الزمان الى مبدأ الزمان، ماتحقّق الزمان ، فصحّ انّ السرمد علة للدهر والدهر علة للزمان . ۳

ثم قال : والمتطبّب المسمّى بابى البركات ، لما اراد ان يقول شيئا فى مسئلة الزمان ، جعل نصيب هذه المسئلة ، من تهوّراته الوسوسيّة ، ما قال ان الزمان هو مقدار الوجود . ۶ ليت شعرى انّ الوجود اىّ مقدار له ؟ وكم ذراعاً يمتدّ ؟ او على كم ذراع ينطبق ؟ الا انه احتجّ بحجّة من حججه العجيبة ، وهو تمسّكه بما يقول النّاس بعضهم لبعض ، اطال الله بقاءك . والوقت اعزّ من ان يَضيع فى الالتفات الى مثل هذه الاشياء . ۹

و بالجملة ماتلوناه عليك ، مما قد اجمع عليه اشياخ الفلاسفة و معلّموهم .

و لقد اكثر من ذكره معلّم اليونانيّين ارسطوطاليس اكثارا يقصر باع المقام عن احصائه . قال فى اُثولوجيا ، فى ذكر رؤس المسائل ، انّ كلّ معقول انّما يكون بلا زمان ، ۱۲ لانّ كلّ معقول و عقل فى حيّز الدّهر ، لا فى حيّز الزمان ، و انّ الاشياء العقليّة الّتى فى العالم الاعلى ليست تحت الزمان ، ولا كُوِّنَتْ شيئاً بعد شىء ؛ و انّ نفس الكلّ ليست من حيز الزمان ، بل من حيّز الدهر ، فلذلك صارت فاعلة للزمان ؛ و انّ الكلمات ۱۵ الفواعل تفعل الاشياء معاً لانّها غير واقعة تحت الزّمان ، و ليس فى الكلمات المنفعلة ان تنفعل الانفعال كلّه معاً ، لكنّ الشىء بعد الشىء ؛ وانّ النفس دائرة ليس لها من مركزها الى محيط الدائرة ابعاد ، فالعقل دائرة لاتتحرّك والنفس دائرة تتحرّك شوقا الى شىء . ۱۸

و فى الميمر الثانى ذكر انّ النفس ، اذا انتقلت من حيّز الزمان الى حيّز الدهر ، رجعت الى العالم العقلىّ ، وصارت مع تلك الجواهر العقليّة ، فترى الاشياء كلّها عياناً فاذاكانت نقيّة صافية ، لاترضى ان تنظر الى هذا العالم ، ولا الى شىء ممّا هو فيه ، ۲۱ لكنّها تلقى بصرها الى العالم الاعلى دايماً .

ثمّ قال : انّ كلّ علم كائن فى العالم الاعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ،

لانّ الاشياء الّتى فى ذلك العالم كوّنت بغير زمان. فلذلك صارت النفس لاتكون بزمان.
ولذلك صارت النفس تعلم الاشياء الّتى كانت تتفكّر فيها هٰهنا ايضا بغير زمان، ولايحتاج
٣ ان تذكرها، لانها كالشيء الحاضر عندها. فالاشياء العلويّة والسفليّة حاضرة عند النفس
لاتغيب عنها، اذا كانت فى العالم الاعلى العقلىّ. والحجّة فى ذلك الاشياء المعلومة،
فانّها لاتخرج من شيء الى شيء هناك، ولا تتقلّب من حال الى حال، فاذا لم تكن الاشياء
٦ المعلومة فى العالم الاعلى على هذه الصّفة، كانت كلّها حاضرة، ولا حاجة للنّفس الى
ذكرها، لانّها تراها عيانا. وماالّذى يمنع النّفس، اذا كانت فى العالم الاعلى، من ان
تعلم الشيء المعلوم دفعةً واحدةً، واحداً كان المعلوم اوكثيراً، وانّما تعلم الشيء المركّب
٩ دفعة واحدةً سعا، لا جزءاً بعد جزءٍ، لانها تعلمه بلازمان. وانما تعلم الشى بلا زمان
لانها فوق الزمان. وانما صارت فوق الزمان، لانّها علّة للزمان.

وقال فى الميمر الخامس: و نقول ان كلّ فعل فعله البارى الاول عزّوجل، فهو
١٢ تامّ كامل، لانه علّة ثابتة ليس من ورائها علّة اخرى. ولا ينبغى لمتوهّم انيتوهم فعلا
من افاعيلها ناقصا، لان ذلك لايليق بالفواعل الثوانى، اعنى العقول. فبالحرى انلايليق
بالفاعل الاول. بل ينبغى ان يتوهّم المتوهم ان افعال الفاعل الاول عزوجل، هى قائمة
١٥ عنده، وليس شيء عنده اخيرا، بل الشيء الّذى هو عنده اوّلا و هو هٰهنا اخيراً.
و انّما يكون الشيء اخيراً، لانّه زمانىّ. و الشيء الزمانىّ لا يكون الّا فى الزّمان الّذى
وافق ان يكون فيه. فامّا فى الفاعل الاوّل، فقد كان، لانّه ليس هناك زمان، فان كان
١٨ الشيء الملاقى فى الزّمان المستقبل هو قايم هناك، فلا محالة انّه انّما يكون هناك موجودا
قائما، كما انه سيكون فى المستقبل. فان كان هذا هكذا، فالشيء اذاً الكاين فى المستقبل هو
هناك موجود قائم، لايحتاج فى تمامه وكماله الى احد الاشياء البتّة. فالاشياء اذاً عند البارئ
٢١ جلّ ذكره، كاملة تامّة، زمانيّةً كانت ام غير زمانيّة، وهو عنده دائما. و كذلك
كانت عنده اوّلاً، كما يكون عنده اخيراً. فالاشياء الزمانيّة، انّما يكون بعضها من اجل
بعض، و ذلك ان الاشياء، اذا هى امتدّت و انبسطت و بانت عن البارى الاوّل، كان

بعضها علّة كون بعض . واذا كانت كلّها معاً ، ولم تمتدّ ولم تنبسط ولم تَبين عن البارئ الاوّل ، لم يكن بعضها علّة كون بعض . بل يكون البارئ الاول ، جلّ ذكره ، علّة كونها كلّها . ۳

و قال فى الميمر الثامن ، ان العالم الاعلى هوالحىّ التّام الّذى فيه جميع الاشياء ، لانه اُبدعَ من المبدع الاوّل التامّ جلّ ذكره . ففيه كلّ نفس و كلّ عقل ، وليس هناك فقر ، ولاحاجةالبتّة ، لان الاشياء الّتى هناك كلّها مملوّة غنًى و حيوةً ، كانهاحيوة تغلى ، و تَفُورُ . و جَرْىُ حيوةٍ تلك الاشياء انّما تَنبع من عين واحدة ، لا كانّها حرارة واحدة ، اوريح واحدة فقط ، بل كانّها كيفيّة واحدة فيها كلّ كيفيّة توجد . ۶

ثمّ قال : و كلّ سالك هناك ، عقلاً كان اوحيوةً و ان سلك ضروباً من الطّريق ، فانّها انّما يسلكها الى ان ياتى الى آخرها من غيران يفارق اوّلها ، خلاف مايكون هيئتها فى العالم السفلىّ ، فانّ السّالك طريقاً مّا ، اذا صار فى موضع آخر من هذاالطريق الارضى ، فارق اوّله و جميعَ اجزاءِ ذلك الطريق ، و انّما يكون فى آخره فقط ، اعنى فى الموضع الذى هو فيه . و اما السّالك فى ارض الحيوة ، فانّه يسلك الى اقصى تلك الارض ، من غير مفارقة منه لاوّلها ، و يكون فى آخرها و اوّلها و فيما بين ذلك فى حالة واحدة . ۹ ۱۲

وقال فيه : و نقول انّ البارى الاوّل ، لمّا كان هوالفاضل التامّ الفضيلة ، وفضيلته اتمّ و اكمل من جميع ذوى الفضائل ، اذكان هو سبب فضيلة كلّ ذى فضيلة الّذين هم دونه وكان هو علتهم وهم معلولون ، كان الواجب ان يكون هوالذى يُفيض اوّلاالحيوةَ و الفضيلةَ على الاشياء كلّها الّتى هى دونه ، وهى معلوله فيفيض عليها على درجاتها و مراتبها . ۱۵ ۱۸

ثمّ قال : و ذلك العالم ايضا لايطلب النماءَ والزيادةَ ، لانه فى غاية التمام والكمال. وكذلك سائر فضائله دائمة تجرى مع الدهر » لامع الزمان . والقيام هناك دائم ، بلازمان ماض ولا آتٍ . و ذلك انّ الاتى هناك حاضر ، والماضى موجود ، لانّ الاشياء هناك دائمة على حال واحدة لاتتغيّر . ۲۱

ثمّ قال : و ينبغى للك ان تنفى عن وهمك كلّ كون بزمان ، اذا كنت انّما تريد ان تعلم كيف اُبدِعَت الانيّات الخفيّة الدائمة الشريفة من المبدع الاول ، لانّها انّما كُوِّنت بغير زمان ، و انّما اُبدِعَت ابداعاً و فُعِلَتْ فعلاً ليس بينها و بين المُبدِع الفاعل متوسِّطٌ البتّة . فكيف يكون كونها بزمان ؟ وهى علّة الزمان والاكوان الزمانيّة و نظامِها و شَرَفِها . فعلّة الزمان لايكون تحت الزمان ، بل يكون بنوع اعلى و ارفع ، كنحو الظلّ من ذى الظلّ . انتهى كلامه بألفاظه .

و جلالة هذه المسئلة الشريفة كانّها من العقل الصّريح بمنزلة ليس يستطيع مَن فى دائرة العقلاء ان يستنكر جليّتها ، حتّى انّ امام المتشكّكين ، فى الهيّات شرح عيون الحكمة ، ذكر تقاسيم الموجود فقال ، و هو تعديدها ، بهذه الاليفاظ :

الرابع عشر : الموجود امّا ان يكون مكانا او زمانا ، و امّا ان لايكون كذلك ، لكنّه يكون مكانيّا او زمانيّا ، و امّا ان لايكون مكانا ولا زمانا ولا مكانيّا ولا زمانيّا ، و هذا تقسيم شريف يحتوى على علم كثير .

و قال خاتم بَرَعةِ المحقّقين ، فى اجوبة الاسؤلة القونويّة : لمّا نفوا عنه الكون فى المكان ، جعلوا نسبة جميع الاماكن اليه نسبةً واحدةً متساويةً . و لمّا نفوا عنه الكون فى الزمان ، جعلوا نسبة جميع الازمنة ، ماضيها و مستقبلها و حالها اليه ، نسبةً واحدةً .

و قال فى شرح رسالة مسئلة العلم : التحقيق فى هذا الموضع يحوج ، كما قيل ، الى لطف قريحة ، ولنقدّم لبيانه مانحتاج اليه فيه فنقول : ان تكثّر الاشياء امّا ان يكون بحسب حقايقها ، او يكون بحسب تعدّدها مع اشتراكها فى حقيقة واحدة . والكثرة المتفقّة الحقيقة ، اما ان تكون آحادها غير قارّة ، اى لاتوجد معا ، او تكون قارّة ، اى توجد معا . والاوّل من هذين القسمين لايمكن ان توجد الّا مع زمان او فى زمان . فانّ العلّة الاولى للتغيّر على هذا الوجه فى الوجود ، هى الموجود غير القارّ لذاته الّذى يتصرّم و يتجدد على الاتّصال ، و هو الزمان ، و يتغيّر بحسبه ما هو فيه او معه ، تغيّرا على الوجه المذكور . والثّانى لايمكن ان يوجد الّا فى مكان او مع مكان . فانّ العلّة الاولى للتكثّر على هذا

الوجه فی‌الوجود ، هی‌الموجود الّذی یقبل الوضع لذاته ، ای یمکن ان یشار الیه اشارةً حسیّةً و یلزمه التجزّی باجزاء مختلفة الاوضاع بالمعنی المذکور ، و بالمعنی الّذی یکون لبعض الاجزاء الی البعض نسبة ، بان یکون فی جهة من‌الجهات منه ، وعلی بعد من الابعاد ، ۳ غیر تلک الجهة و البعد . و کلّ موجود ، یکون شأنه کذلک ، فهو مادّیّ . و الطبایع المعقولة ، اذاتحصّلت فی اشخاص کثیرة ، تکون الأسباب الاُوَل لتعیّن اشخاصها وتشخّصها ، هی اما الزمان ، کما للحرکات ، او المکان ، کما للاجسام ، او کلاهما ، کما للاشخاص المتغیّرة ۶ المتکثّرة الواقعة تحت نوع من‌الانواع . و ما لایکون مکانیّا ولازمانیّا ، فلایتعلّق‌بهما ، و یتنفّر العقل من‌اسناده الی احدهما ، کما اذا قیل : الانسان ، من حیث طبیعة الانسانیّة ، متی یوجد ، او ایْن یوجد ؟ اوکون الخمسة نصف العشرة فی ایّ زمان یکون ، و فی ۹ ایّ بلدة یکون ؟ بلی ، اذا تعیّن شخص منها ، کهذا الانسان او هذه الخمسة والعشرة ، فقد یتعلّق بهما بسبب تشخّصهما .

ثمّ رجع ، بعد تقدیم هذا الاصل ، الی تحقیق اصل المسئلة ، و بسط القول ۱۲ فیها .

و ان احببت کمال النّصاب فی الفحص و التبیان ، و نقل اقاویل شرکاء الصناعة هنا لک ، علی السبیل الاقصی و النمط الا و فی ، فذلک علی ذمّة الصّراط المستقیم ۱۵ والافق المبین والایماضات والتشریقات . والله سبحانه ولیّ التثبیت والافاضة.

وَمْضَةٌ

فاذقددریت ان السرمد فوق الدهر ، والدهر فوق‌الزمان ، فاعْلَمَنْ انّ العدم ۱۸ الزّمانی لامرٍ مّازمانیٍّ بما هو زمانیّ ، اذا فرض‌مستمرّا فی امتداد الزمان کلّه ، کان‌لامحالة مستلزما للعدم الصریح الدهریّ و الّا ، لزم ان یکون الشیء الزمانی موجودا فی متن الدهر ، لا فی زمان ، فیکون من مفارقات الزمان والمکان ، وهو خلاف الفرض . و ان ۲۱ کان متخصّصا بعضة بخصوصها من امتداد الزمان ، لم‌یکن مستوجبا للعدم فی‌الدهریّةً . الیس‌حینئذ یکون معروضه موجودا فی‌ماعدا زمان العدم من‌الازمنة ؟ والدهر اوسع واعمّ

من بعض الازمنة ، و من امتداد الزمان كلّه ، و من متن الواقع المفارق لعالـَمَى الزمان والمكان والازمنة والامكنة جميعاً .

و نظير ذلك مرتبة نفس المهيـّة بما هى هى ، بالقياس الى حاقّ الاعيان ، و متن نفس الامر . فكما العدم فى مرتبة جوهر المهيـّة بما هى هى ، ليس يستلزم العدم فى حاقّ نفس الامر ولا يصادم الوجود فى متن الواقع ، و ان كانت تلك المرتبة من انحاء نفس الامر ، لا من اللحاظات التعمـّليـّة ، لان نفس الامر اوسع و اعمّ من تلك المرتبة و من متن الواقع . فيصحّ ان يرتفع الوجود فى تلك المرتبة بخصوصها ، ولا يرتفع فى متن الواقع. فكذلك العدم للشىء الزمانىّ فى بعض الازمنة ، ليس يستلزم عدم ذلك الزمانىّ فى الدهر ، لصحـّة وجوده الزمانىّ فى الدهر ، لا فى ذلك الزمان . وعدم الشىء المفارق فى جميع الازمنة ، ليس يستلزم عدمه فى الدهر ، ولا يصادم وجوده الدهرىَّ فى حاقّ الاعيان و متن الواقع ، لا فى زمان ولا فى مكان اصلا . فيصحّ ان يرتفع الوجود فى بعض الازمنة، ولا يرتفع فى الدهر عن امتداد الزمان كلـّه ، او ان يرتفع عن امتداد الزمان كلـّه ، ولا يرتفع فى متن الدّهر عن حاقّ الواقع . اما عندك من المستبين ان الطـّبيعة المرسلة تتحقـّق بتحقـّق فرد مـّا من افرادها ، ولا تنتفى الـّا بانتفاء جميع الافراد ؟ والموجب من مرسلات العقود فى قوّةِ موجبٍ جزئىٍّ ، و السالب منها فى قوّةِ سالبٍ كلىٍّ . فاذن قد استبان انّ العدمات الزمانيـّة للمتغيـّرات والفاسدات ، بما هى متغيـّرات و فاسدات ، انـّما مرجعها الى انتفاء الموجود المتخصـّص الوجود بزمان مـّا فى امتداد الزمان ، عن غير زمان وجوده ، لا فى الدّهر عن جميع الازمنة ، و الى غروب زمانىّ عن زمانىّ آخر ، لا عمـّن يتعالى عن عالـَمى الزمان والمكان ، و يحيط بجميع الازمنة والامكنة ، وما فيها و ما معها ، بقضـّها و قضيضها ، على نسبةٍ ابديـّةٍ ثابتةٍ غير متقدّرةٍ ، و سُنـّةٍ قائمةٍ بالقِسْط غير متبدّلةٍ .

و مِيضٌ

فقد تلخـّص من ذلك كلـّه ، انّ البارىءَ الحقّ الواجب الذات سبحانه بجميع جهاته و صفاته ، موجود فى السرمد ، لا فى الزمان ، ولا فى الدهر ، بل متعالياً عنهما ، ومتقدّساً

عن لوازمهما و عوارضهما و خواصّهما و احكامهما، سرمداً ازلاً و ابداً .

والجواهر الثابتة بما لها من الصفات والعوارض ، من فرايض الكمالات ونوافلها ، موجوده فى الدهر ، لا فى السرمد ولا فى الزمان بوجه من الوجوه اصلاً . ٣

والمتغيّرات المعروضة للسيلان والفوت واللحوق ، بما هى متغيّرات ، انـّما هى موجودة فى الزمان ، لا فى السرمد ولا فى الدهر . ولا حظّ لها بهذا الاعتبار من الوجود فى الدهر مطلقا . فامّا من حيث انّ كلّاً منها ثابت الحصول فى وقته ، غير مرتفع التحقّق ٦ عن زمان وجوده ابداً اذ وقت حصول الشىء لايكون وقتاً لـِلا حصوله اصلاً بالضرورة الفطريّة ، فهى من هذه الجهة موجودة فى الدهر ، لا فى السرمد ولا فى الزمان . فَلْيُتَثَبَّتْ . ٩

وَميضٌ

عساك تكون ، اذن ، قد تعرّفت ان سبق العدم بحسب الحدوث الذاتى ، سبقا بالذات ، ليس سبيله مسبوقيّة الوجود بالعدم المقابل له ، اذ سلب الوجود فى مرتبة نفس ١٢ المهيّة من حيث هى هى لايقابل الوجود الحاصل فى حاقّ الواقع من تلقاء العلّة الفاعلة، بل يجامعه .

وكذلك سبق العدم بحسب الحدوث الزمانى ، سبقا بالزمان ، ليس سبيله ان يكون ١٥ الوجود الحادث مسبوقا بعدم يقابله فى امتداد الزمان ، فانّ قبليّة العدم السابق ممايزة لبعديّة الوجود الّلاحق بحسب تمايز زمانيهما فى الوجود ، لكونهما زمانيّين ، وحدّ العدم القبل غير حدّ الوجود البعد . و الحدّان غير مجتمعين فى امتداد الزمان الغير القارّ ، بل ١٨ انـّماهما معاً بحسب الوجود فى متن الدّهر ، معيّةً دهريّة غير متكممة . و من الوحدات المعتبرة فى التقابل بين الايجاب والسّلب الزمانيين ، وحدة الزمان البتّة .

ففى هذين النّوعين من الحدوث لاتقابل بين القبل والبعديّةً . ٢١

فامّا الامر فى النوع الثالث ، و هو الحدوث الدهرىّ ، فعلى خلاف تلك الشاكلة. فحيث انه ليس يجرى فى الدّهر توهّم الامتداد والانقسام اصلا فلايكون حدّ العدم الصريح

السابق فى الدهر متمايزا فى التوهّم عن حدّ الوجود الحادث من بعد . بل انّه يبطل عقد السلب الدهرىّ ، و يقع فى حيّزه عقد الايجاب الثابت الدهرىّ . فَلْيُهْجَرْ وسواس شيطان
۳ الوهم وَلْيُسْلَكْ سبيل العقل الصُرَاح ، وَلْيُجْتَهَدْ فى تلطيف القريحة .

وميضٌ

اذ تثلّث لديك ، من سبيل العقل المضاعَف ، انحاء الحدوث ، فليتثلّث لامحالة
۶ فى ازائها انحاء القدم . فالقدم الذاتى هو كون الفعليّة لايسبقها ليسيّة القوّة و البطلان ، والوجود لاتسبقه ليسيّة العدم و السلب سبقا بالذات اصلا ، و ملاكه وجوب الذات والوجود وجوبا بالذات ، كما الحدوث الذاتى ملاكه جواز الذات وطباع الامكان بالذات.
۹ والقدم الدهرىّ ، و يعبّر عنه بـ«الازليّة السرمديّة» هو كون الوجود الحاصل بالفعل غير مسبوق بالعدم الصريح فى متن الدهر ، بل ازلىّ الحصول فى حاقّ الواقع .
والعدم الزمانىّ ، هو كون الشىء الزمانىّ غير متخصّص الوجود بزمان مّا ، مسبوق
۱۲ من جهة المبدأ بزمان العدم ، بل مستمرّ الحصول فى امتداد الزمان كلّه . فلايكون لزمان وجوده اوّلٌ زمانىٌّ و ملاكه الاستغناء عن التعلّق بالامكان الاستعدادىّ . وحركة المادّة فى الاستعدادات على خلاف الامر فى الحدوث الزمانىّ ، فانّه عبارة عن اختصاص وجود
۱۵ الشىء بزمان مّا ، مسبوقٍ من جهة البداءة بزمان العدم . و مِلاكُه علاقة الامكان الاستعدادىّ وحركةُ المادّة فى الامكانات الاستعداديّة . و مالايكون زمانيّا ، كالزمان و محلّه و حامل محلّه وا لجواهر المجردة مثلا ، لايصحّ ان يكون قديما زمانيّا او حادثا
۱۸ زمانيّا اصلا ، لانّ وجوده لايكون فى زمان ، حتّى يصحّ ان يقال انّ وجوده فى جميع الازمنة او فى زمان مّا بخصوصه . فلوقيل : هل الزمان اوالفلك الاقصى اوالعقل المفارق مثلا قديم زمانىّ او حادث زمانىّ ؟ كان هذراً من القول ، وكان الجواب سلب الطرفين
۲۱ جميعاً ، لانّه خارج من الجنس . فوزانه وزانُ قول من يقول : هل العقل المجرّد موجود فى جميع الامكنة او فى هذا المكان بخصوصه ؟ بل الصحيح ان يقال : هل شىء من ذلك قديم دهرىٌّ اوحادث دهرىٌّ ؟ فليعلَم .

وَمِيضٌ

انّ هذه الاقسام ، انّما هى متباينة فى المفهوم بحسب اختلاف المعانى ، و ليست هى متصادمة فى التحقّق بحسب الاجتماع فى موضوع واحد. فكلّ حادثٍ زمانىٍّ مُجْتَمَعُ انواع الحدوث الثلثةِ جميعاً ، فانه حادث ذاتىّ ، من حيث وجودُه بالفعل بعد ليسٍ مطلقٍ فى مرتبة نفس الذات ، بعديّةً بالذات ، بحسب طباع الامكان الذاتىّ ؛ و حادث دهرىّ ، من حيث حصولُ الوجود بالفعل بعد سبق العدم الصّريح فى الدهر ، بعديّةً دهريّةً ؛ و حادث زمانىّ ، من حيث اختصاصُ وجوده الحاصل بالفعل بزمانٍ هوبعد زمان عدمه المستمرّ فى امتداد الزّمان ، بعديّةً زمانيّةً ، بحسب علاقه الامكان الاستعدادىّ. و حركة المادّة المنفعلة المستعدّة بالذات فى الاستعدادات المتعاقبة.

فامّا انحاء القدم المتباينة بحسب المفهوم ، فالقدم الذاتىّ منهاملزوم للقدم السّرمدى المعبّرعنه بـ « الازليّة الصّريحة السرمدية » و متقدّس عن القدم الزمانىّ فى التحقّق ، اليس القديم الذاتىّ لا يكون الّا واجبا بالذات و متعاليا عن عالَمَى الزمان و الدهر ؟ فيمتنع عليه ، لامحالة ، القدم الزمانىّ و يجب له دوم القدم الحقّ و سرمديّة الازليّة الحقّة . وكذلك القديم الزمانى لايكون الّا متعلّقاً بالزمان والمكان . فيستحيل ان يكون موصوفا بالقدم الذاتىّ او بالسرمديّة الصريحة الغير المتكمّمة .

وَمِيضٌ

لقد عبّر فى التنزيل الحكيم عن الحدث الذاتى لكلّ معلول بقوله عزّ من قائل « كل شىء هالك الاوجهه » ، اى الّا ذاته تعالى ذكره ، او الّا جهة الوجوب به جلّ سلطانه .

و انّ شريكنا السالف فى الرياسة بر هن عليه فى الاشارات ، فقال ، على سياق ماقاله فى الشفاء : انت تعلم ان حال الشىء الذى للشىء باعتبار ذاته ، متخلّيا عن غيره ، قبل حاله من غيره ، قبلية بالذات. و كل موجود عن غيره يستحقّ العدم ، لوانفرد ، اولايكون له وجود ، لوانفرد ، بل انّما يكون له الوجود عن غيره . فاذن لا يكون له وجود قبل

ان يكون له وجود . وهوالحدوث الذاتى .

و لكن شريكنا السابق فى التعليم قال فى الفصوص : المهية المعلولة ، لها عن ذاتها ان ليست ، و لها عن غيرها ان توجد . والأمر الذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات. فالمهية المعلولة ، ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد ، فهى محدث لا بزمان تقدّم .

فاعضل هنا لك بالأوهام وجوه من التشكك . الاوّل ان المعلول ، لو انفرد ، لايستحقّ الوجود ولا العدم ، بل انّما له استحقاق الوجود من تلقاء وجود علّته ، واستحقاق العدم من جهة عدمها . فالمهية المعلولة ليس لها من ذاتها ان ليست . فان ريم بـ « انفراد المعلول » اعتبار ذاته ، من حيث هى هى ، فهو فى هذه الحالة لا يستحقّ العدم او الّلاوجود . و ان ريم به اعتبار ذاته مع عدم علّته ، فلايكون الانفراد انفراد.

الثانى : انّ المعلول ، لو كان باعتبار ذاته يستحقّ العدم او الّلاوجود ، لكان ممتنعا بالذات . فكيف يكون معلولا ؟

الثالث : انّه ، لو كان لذات المعلول ان ليست قبل ان توجد ، قبليّة بالذات ، لكان احد النقيضين متقدّما على الاخر تقدّما بالذات ، والتقدّم بالذات لا يكون الّا للعلّة. فيلزم ان تكون بين المتناقضين علاقة العلّية والمعلوليّة . هذا خلف .

قلت : لعلّك ، بما و مض لبصيرتك برق التحقيق والتحصيل ، متبصّر بسواء السبيل . فالمعلول لمهيّته المرسلة من حيث طباع الامكان ، ان ليست بحسب مرتبة نفس المهيّة بما هى هى لا بحسب متن الواقع ، ليساً صرفاً على سبيل السلب البسيط ، لا ليساً ثابتا على سبيل السلب العدولىّ. اليس نقيض الوجود فى المرتبة سلب الوجود فى المرتبة ، على شاكلة نفى المقيّد على الاضافة ، لا النفى المقيّد على التوصيف ؟ والليسيّة البسيطة ، بحسب هذه المرتبة بخصوصها ، صادقة ابدا ، مع فعليّة الوجود فى متن الواقع من تلقاء العلّة . ولا تناقض بينهما اصلا .

و استحقاق العدم بمعنى السلب البسيط فى هذه المرتبة ، ليس يستوجب امتناع الوجود فى متن الواقع ، وهو مما يتقدّم على وجود المعلول فى حاقّ الواقع من تلقاء العلّة

الجاعلة ، لكون الامكان الذاتىّ اولى المراتب السّابقة المترتبة . فلو انفرد المعلول عن علّته فى متن الواقع ، استحقّ العدم الصّريح . ولو انفرد عن لحاظ ماعداه مطلقا فى مرتبة نفس مهيّتها المرسلة ، استحقّ ان لايوجد ، على السلب البسيط الصرف ، بحسب تلك المرتبة ، و ان كانت موجودة بالفعل فى متن الواقع من تلقاء افاضة العلّة الجاعلة . فَلْيُسْتَيْقَنْ .

وَميضٌ

انّ صاحب الاشراق حاد هنا لكٔ ، فى المطارحات والتلويحات ، عن الّلا وجود الى لااستحقاق الوجود ، و ذكر انّه قبل استحقاق الوجود قبليّةً بالذات .

فاقتاس به امام المتشكّكين فى شرحه للاشارات ، فقال : الممكن لايستحقّ الوجود من ذاته ، ولا يلزم انّه يستحقّ الّلا وجود ، فانّ المستحقّ لّلا وجود هوالممتنع . فاذن وجوده مسبوق بلااستحقاق الوجود ، لا بالعدم او بالّلا وجود .

و عندى انّه لاثقة بجدواه . فانّه ، ان صير الى السلب البسيط دون العدولىّ ، والى الفرق بين متن الواقع ومرتبة نفس المهيّة المرسلة بماهى هى ، اقترّ الامر فى مقرّه على الاطلاق . و الّا فسد القول فى الّلا وجود و فى لا استحقاق الوجود جميعا .

وَمِيْضٌ

ثمّ يتمجمج بعض من يتنطّع من المقلّدين بتسويغ ارتفاع النقيضين فى المرتبة ، لكون مرتبة نفس الماهيّة المرسلة من حيث هى هى ، لا بشرط شىء ، عرواً من الوجود و من سلب الوجود جميعاً ، اذالسلب ايضا من العوارض ، لا من الجوهريّات . والمهيّة من حيث هى ليست الّا هى ، وليس لها ، من تلك الحيثيّة ، الّا جوهريّاتها . فالموجبات بأسرها فى تلك المرتبة كاذبة والسوالب بأ سرها صادقة .

ولا يستشعر انّ نقيض كل مفهوم رفعه على سبيل السلب البسيط الصرف الساذج ، لا السلب العدولىّ ، ولا ايجاب السّلب البسيط . فى المفهومات المفردة نقيض ساب الوجود سلب ساب الوجود ، والوجود لازم النقيض ، لاهو بعينه ؛ و فى العقود نقيض السالب

سالب السالب ، والموجب لازم النقيض ،لاعينه .

فنقول فى تلك المرتبة يرتفع الوجود و ثبوت سلب الوجود ، و هما ليسا نقيضين ،
٣ فلايتصحّح بذلك ارتفاع النقيضين فى تلك المرتبة ، اذيصدق السلب البسيط فى تلك المرتبة ، و يكذب سلب السّلب بتّةً . فالموجبات كلّها فى تلك المرتبة كاذبة . و امّا السوالب ، فالاوتار منها ،كالسالب ، و سالب سالب السّالب ، الى ساير المراتب الوتريّة
٦ باسرها ، صادقة ؛ و الاشفاع ، كسالب السالب ، و سالب سالب سالب السالب ، الى ساير المراتب الشَفْعيّة ،كلّها كاذبة . ولوصحّ ماتوهّموه ، لكان ذلك اجتماع النقيضين فى المرتبة ، لاارتفاعهما . لكنْ السفسطة فيه لا يُستَراب فيها . فاذن قداستبان انّ الممكن
٩ بالذات شاكلة امكانه الذاتىّ ، صدق سلب تقرّره ووجوده بحسب مرتبة نفس ذاته المرسلة من حيث هى هى حين ما هو متقرّر الذات حاصل الوجود بالفعل فى متن الاعيان وحاقّ الواقع من تلقاء الجاعل . والامكان الذاتى حقيقته هلاك الذات المتقرّرة الموجودة بالفعل و
١٢ بطلانها وليسيّتها فى مرتبة نفسها المرسلة من حيث هى هى . ولذلك كان هو بالقوّة اشبه منه بالعدم . والفاعل المفيض يفعل تقرّر الذات المعلولة ووجودها ، و يخرجها من الليس الى الايس فى متن الواقع و حاقّ نفس الامر ، لا فى مرتبة نفسها من حيث هى هى ، وان
١٥ كانت هى ايضا من مراتب نفس الامر، لا من تعمّلات الاوهام، فانّ ذلك من الممتنعات بالذات ، و يستحيل ان يتصحّح بتاثير الفاعل . فاذن كلّ معلول ، فانّه ، بمنطق كنه جوهر الذات ولسان مرتبة نفس المهيّة ، يشهد على نفس ذاته بالحدث والبطلان والهلاك
١٨ والليسيّة .

وَمْضَةٌ

انّ وصف الحدوث لذات الحادث ، اى كون وجوده من بعد العدم، انّما يكون
٢١ من اقتضاء نقصان جوهر الذات ، و قصور درجته عن استحقاق قبول التّسرمد و القدم ، لا من تلقاء صُنع الفاعل ، و انحاء الحدوث فى ذلك سواسية . فامّا وصف الاستدامة والبقاء لتقرّره ووجوده ، فمن دوام تاثير الفاعل ، لا من لوازم الذات ، كما حسبه بعض

متنطّعة المقلّدين . و انّما حيّز تحقيق هذا الاصل و بسط القول فيه ، مقامه فى الافق المبين والصحف الّتى فى طبقته .

۳

وَمْضَةٌ

كلّ من الحدوث الذاتىّ والحدوث الدّهرىّ ليس الّا معنىً واحداً ، لا يقع تحته انواع مختلفة . و امّا الحدوث الزمانىّ ، فانّه على انواع ثلثة : التدريجىّ ، و هو حصول الشىء الواحد ، كالحركة القطعيّة ، فى امتداد زمان مّا على الانطباق عليه و الانقسام بانقسامه ؛ ۶ والدفعىّ ، وهو حصول الشىء الوجدانىّ بتمامه ، لا فى امتداد الزمان ، بل فى آن غير منقسم من الآنات الّتى هى الحدود والاطراف ؛ والزمانىّ وهو حصول الشىء الواحد ، كالحركة التوسّطيّة ، فى زمان مّا محدود بين المبدأ و المنتهى ، لا على الانطباق عليه و الانقسام ۹ بانقسامه ، بل على ان يكون هو بتمامه حاصلا فى كلّ جزء من اجزائه و كلّ آن من آناته ، الّا الآن الطرف ، اعنى آن البداءة و آن النهاية ، ولا يكون لحصوله آن اوّلٍ ولا آن آخرٍ . ولقداوفيناه حقّه من البيان والتبيان فى الصراط المستقيم و فى الايماضات والتشريقات ۱۲ فى الصحيفة الملكوتيّة .

وَمْضَةٌ

من الاصول الحكميّة ، ان كلّ حادث مسبوق الوجود لا محالة بمادّة حاملة لامكان ۱۵ وجوده . وانّما ذلك فى الحدوث الزمانىّ دون شَقيقَيْه الذاتىّ والدهرىّ ، لانّ استيجابه من سبيل الامكان الاستعدادىّ ، لا من جهة طباع الامكان الذاتىّ . و انّ شريكنا فى الرياسة قدنبّه على ذلك فى موضع من النجاة ، و فى مواضع من الشفاء والتعليقات . وخاتم المحقّقين ۱۸ البرَعة اوضحه فى نقد المحصّل و فى شرح الاشارات . و نحن ، باذن الله سبحانه ، بسطنا القول فيه ، وفصّلناه تفصيلا فى الايماضات والتشريقات و فى المعلّقات على الهيّات الشّفاء .

۲۱

وَمِيْضٌ

لعلك اذن بما ادريناك دارٍ ، انّ الحادث الزمانىّ ، كهذا الحادث وهذا اليوم مثلا ، بما هو حادث زمانىّ ، انّما يتخلّف تخلّفا متكمّما سيّالا ، و يتاخّر تاخّرا زمانيّا متقدّرا ،

عن زمانیّ آخر یتخصّص وجوده بزمان محدود هو فی امتداد الزمان قبل زمان وجود هذا الحادث . فامّا المتعالی عن عالَمَی الزمان والمکان ، فاذهو محیط بجمیع الازمنة والامکنة و ما فیها و ما معها ، علی نسبة واحدة غیر متعددة ، فلایکون اختصاص وجود هذا الحادث بزمانه المحدود ، مبدأ استیجاب تخلّفه و تاخّره عنه بتّةً . وستزداد استبصاراً فی هذا الاصل من ذوی قَبَلٍ ، انشاءالله العزیز .

ثمّ من المستبین المُجمَعِ علی استبانته عند اضامیم الحکماء و العقلاء کافّةً ، انّ الباریٔ الاوّل السرمدیّ الوجوب والوجود بالذات ، متقدّم بالوجود فی الاعیان علی هذا الحادث بالضرورة و هو ، جلّ ساطانه ، متعال عن الوقوع فی امتدادالزمان. الست من المستیقنین بالعقل المضاعف ؟ ـ انّ فاعل الزمان الّذی هو فاعل محلّه وفاعل حامل محلّه و فاعل سایر علله و فاعل الجواهر القدسیّة وفاعل الانوار الحسّیة والانوار العقلیّة جمیعا ، یمتنع ان یکون مشمول الزمان ومتعلّق الوجود به قطعا . فاذن ، انّما تخلّف هذا الحادث و تاخّره فی متن الاعیان عن الباریٔ الحقّ ، جلّ ذکره ، بحسب حدوثه الدهریٔ ، وسبق العدم الصریح علی وجوده الحادث ، فی الدهر ، فَلْیُتَبَصَّرْ .

وَمِیْضٌ

من الذایع الصحیح بالنقل المتواتر ، الدایر علی الاَلْسُن ، و الثابت بالاقلام فی طبقات الاعصار والادوار ، انّ فی حدوث العالم وقدمه وکون الباریٔ الاوّل ، جلّ ذکره ، صانع النظام الجملی بالاسرا و مبدعه ، خلافا مستطیرا مستمرّا بین الفلاسفة الفخام .

فامام الحکمة افلاطن الالهیّ ، والستّة السابقون ، وهم الحکماء السبعة الاصول ، و غیرهم ممّن علی سَنَنِهم ، مذهبهم انّ الانسان الکبیر ، و هوالعالم الاکبر ، بجمیع اعضائه و اجزائه ، من الابداعیّات والکیانیّات ، ای بجملة ما فی عالَمی الخلق والامر ، من الهیولانیّات والقدسیّات ، حادث غیر متسرمد الوجود ، والباریٔ الحقّ مبدعه و صانعه .

و معلّم مشّائیّة الیونانیّین ارسطوطالیس ، و فریق من شرکائه واصحابه ، کالشیخ الیونانیّ ، و ابرقلس ، وثامسطیوس ، والاسکندر الافرودیسیّ ، وفرفوریوس ، واترابهم

و اضرابهم ، ذاهبون الى ان ّ بعض العالم الاکبر ، کاشخاص المبدعات و طبایع الانواع والاجناس علی الاطلاق ، قدیم الوجود متسرمدالدوام فی الاعیان ، والباریٔ الاوّل مبدعها ، و انّما الحادث من العالم الکبیر ، شخصیّات المکوّنات الهیولانیّة المرهونة الذات والوجود بالامکانات الاستعدادیّة ، لاغیر ، والباریٔ الفعّال صانعها . ۳

فنقول : لا امتراء فی انه لایتصحّح لذی بصیرة مّا ان یتوهّم انّ الحدث الذاتیّ هو حدّ حریم التنازع . فقد استبان لک انّ الحدوث الذاتیّ ثابت بالبرهان للممکنات باسرها ، ومُتّفَقٌ علی اثباته لکلّ ممکن ، عندالحکماء عن آخرهم . فکیف یسوغ اسناد نفی ذلک الی ارسطاطالیس و مَن فی طبقته ، من العقلاء المراجیح ؟ ۶

و ایضاً ذکر فی التعلیم الاول ، فی فنّ طونیقا ، ان مسئلة حدوث العالم و قدمه جدلیّة الطرفین ، لفقدان الحجّة البرهانیّة فی کلا طرفیها ، فلایصحّ ان یُعنَی بهماالقدم والحدوث الذاتیّان بتّة ، ولا ان یتوهّم ان حریم النزاع هوالحدوث الزمانیّ . امّا یُشعَر انّ من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان و محلّه و حامل محلّه والجواهر العقلیّة المفارقةلعوالم الازمان والاماکن راسا ؟ فکیف یُظَنّ بافلاطن وسقراط ومَن فی مرتبتهما، من افاخم الفلاسفة وائمّتهم ؟ - انّهم یثبتون الحدوث الزمانیّ للعالم الاکبر و یقولون انّ نفس الزمان ومحلّه وحامل محلّه والجواهر المفارقة مسبوقة الوجود بالزمان، وحاصلةالذات فی الزمان ، ولیس یتفوّه بذلک مَن فی دائرة العقلاء والمحصّلین . ۹ ۱۲ ۱۵

فلقد اصاب شریکنا فی الریاسة ، اذقال فی التعلیقات :

تعلیق : السؤال الذی یُسئل فی الاشیاء السرمدیّة ، وهو « هل کان وقت لم تکن موجودة فیه ؟ » فهوکما یقال « هل کان زمان لم یکن فیه زمان ؟ » ۱۸

فاذن انّما المعقول من مذهب الارسطوطالیسیّین ، انّ الباریٔ الاوّل ، جلّ ذکره ، انّما یتقدّم علی بعض اجزاء العالم الاکبر اعنی المبدعات ، تقدّما بالذات بحسب المرتبة العقلیّة فقط ، لاتقدّماً انفکاکیّاً فی الوجود بحسب حاقّ الواقع الباتّ ، فهی متخلّفة عنه سبحانه ، فی المرتبة العقلیّة بحسب حدوثها الذاتیّ ، لا فی متن الاعیان الخارجة عن لحاظ ۲۱

الذهن ، و حاقّ الواقع الصّريح بحسب الحدوث فى الدهر ؛ و على البعض الآخر ، اعنى المكوّنات ، تقدّما ذاتيا بحسب المرتبة العقليّة ، لما لها من الحدوث الذاتىّ فى حدّ جوهر
٣ الذات ، من تلقاء نفس المهيّة والمعلوليّة فى الوجود بالقياس الى باريها القيّوم ، و تقدّما آخر ايضا انفكاكيّا فى متن الواقع البات و حاقّ الاعيان الخارجة ، لما لها من الحدوث الدهرىّ ، من جهة سبق العدم الصّريح على وجودها فى الدهر ، فهى متخلّفة عنه سبحانه
٦ فى المرتبة العقليّة و فى حاقّ الاعيان الخارجة جميعا.

والمستبين من سبيل الافلاطونيّين ، انّ التقدّمين الذاتىّ والانفكاكىّ ، والتخلّفين بحسب المرتبة العقليّة و بحسب الواقع الباتّ فى ظرف الاعيان ، يعمّان القبيلتين جميعا ،
٩ فالعالم الاكبر ، باسره و بجميع اجزائه ، من عالمى الخلق والامر ، واقليمى الغيب والشهادة ، بالاضافة الى البارئ الحقّ سبحانه ، بحسب التاخّر بالذات والتاخّر التخلّفى ، فى منزلة هذا الحادث اليومىّ مثلا ، و ان هذا الّا من جهة الحدوثين الذاتىّ والدهرىّ ، لكل ما فى
١٢ عوالم الخلق والامر واقاليم الغيب والشهادة ، على الاطلاق العمومىّ والاستيعاب الشمولىّ.

فهذا هو السبيل المستبين ، وعليه اجماع السفراء السانّين الشارعين ، من الانبياء المرسلين والاوصياء المعصومين ، واطباق اهل الزُلفى الّذين عُوضدوا بالوحى والعصمة فى الاوّلين
١٥ والآخرين . و بذلك يستتبّ «كان الله و لم يكن معه شيء » و سائر صرايح النّصوص فى الكتاب الكريم ، والسنّة الشريفة ، و احاديث العترة الطاهرين والروقة القدّيسين .

فاذن قد استبان انّ حريم النزاع هو الحدوث الدهرىّ ، لاغير . فعندنا ، كلّ حادث
١٨ ذاتىّ ، فهو حادث دهرىّ ايضا . والحدوثان الذاتىّ والدهرىّ مختلفان فى المفهوم ، متلازمان فى التحقّق . و امّا الحدوث الزمانىّ ، فمختصّ بمتعلّقات الامكانات الاستعداديّة من الهيولانيّات . وفيض البارئ الفعّال ، جلّ سلطانه ، فى الدهريّات ، الابداع والصُنْع ،
٢١ و فى الحوادث الزمانيّة ، الاحداث والتكوين . وهم يقولون : كلّ حادث دهرىّ ، فهو حادث زمانىّ ايضا ، والحدوثان الدهرىّ والزمانىّ متلازمان فى التحقّق ، متباينان بالمفهوم . والحدوث الذاتىّ اعمّ تحقّقا منهما ، لاستيعابه الممكنات باسرها . وتاثير الجاعل الفيّاض ،

الابداعُ فی‌الازلیّات ، والصُنْعُ فی‌الکیانیات . فَلْیُتَثَبَّتْ .

وَمِیْضٌ

ان‌ّ شریکنا فی‌التعلیم من حکماء الاسلام قال فی کتاب الجمع بین‌الرأیین : ۳

و من ذلک‌قدم‌العالم وحدوثه ، وهل له صانع هوعلّته الفاعلیّة ام لا ؟ ومایُظَنّ بارسطوطالیس انّه یری انّ العالم قدیم ، و انّ افلاطن علی خلاف رأیه ، و انّه کان یری انّ العالم محدَث ، و انّ له فاعلا ؟ ۶

فاقول انّ الّذی دعا هؤلاء الی هذا الظنّ القبیح‌المستنکر بارسطوطالیس‌الحکیم، هو ماقاله فی کتاب طونیقا ، انّه قد تؤخذ قضیّة واحدة بعینها ، یمکن ان یُؤتی علی کلا طرفیها ، بقیاس من مقدّمات ذایعة . مثال ذلک : هل‌العالم قدیم ام لیس بقدیم ؟ و قد ۹ ذهب علی هؤلاء المختلقین ، امّا اوّلا ، فانّ الّذی یؤتی به علی سبیل المثال لا یجری مجری‌الاعتقاد ؛ و ایضا ، فانّ غرض ارسطوطالیس فی کتاب طونیقا لیس هو بیان امر العالم ، لکنّه غرضه بیان امرالقیاسات المترکّبة من‌المقدّمات الذایعة . وکان قدوجد اهل ۱۲ زمانه یتناظرون فی امرالعالم ، هل قدیم ام محدَث ، کما کانوا یتناظرون فی اللذة هل خیر ام شرّ . وکانوا یاتون علی‌کلا الطرفین من کلّ مسئلة منهما بقیاس ذایعة . و قد بیّن ارسطوطالس ، فی ذلک الکتاب و فی غیره من کتبه ، انّ المقدّمة المشهورة لا یُراعیَ ۱۵ فیهاالصدق والکذب ، لانّ المشهور ربّما کان کاذبا ، ولا یطرح فی‌الجدل لکذبه ، وربّما کان صادقا ، فیستعمل لشهرته فی‌الجدل ولصدقه فی‌البرهان ، فظاهر انّه لایمکن ان‌ینسب الیه الاعتقاد بانّ العالم قدیم بهذا المثال الذی انی به فی هذا الکتاب . ۱۸

و ممّا دعاهم الی ذلک الظن ایضا ، ما یذکره فی کتاب السماء والعالم ، انّ الکلّ لیس له بَدْؤٌ زمانیّ . فیظنّون عند ذلک انّه یقول بقدم العالم . و لیس الامر کذلک . اذقد تقدّم فبیّن ، فی ذلک الکتاب و فی غیره من‌الکتب الطبیعیّة والالهیّة ، ان الزّمان ۲۱ انّما هو عدد حرکة الفلک ، وعنه یحدث ، وما یحدث‌عن‌الشیء لایشمل ذلک‌الشیء. و معنی قوله انّ العالم لیس له بَدْؤٌ زمانیّ ، انه لم یتکوّن اوّلاً اوّلاً باجزائه کما یتکوّن

البيت مثلا ، اوالحيوان الذى يتكوّن اوّلاً اوّلاً باجزائه ، فانّ اجزاءه يتقدّم بعضها بعضا بالزمان ، والزمان حادث عن حركة الكلّ . فمحال ان يكون لحدوثه بَدْؤ زمانىّ .

٣ وتصحح بذلك انّه انما يكون عن ابداع البارئ، جلّ جلاله، ايّاه دفعةً بلازمان، وعن حركته حدث الزمان . و من نظر فى اقاويله الربوبيّة فى كتابه المعروف باثولوجيا لم يَشتَبِه عليه امره فى اثبات الصانع المبدع لهذا العالم . فان الامر فى تلك الاقاويل اظهر

٦ من ان يخفى . و هناك يبيّن ان الهيولى ابدعها البارئ ، جلّ ثناؤه ، لا عن شىء ، وانّها تجسّمت عن البارئ سبحانه وعن ارادته ، ثمّ ترتبت .

وقد بيّن ايضا فى السماع الطبيعىّ ، انّ الكلّ لايمكن ان يكون حدوثه بالبخت

٩ والاتّفاق ، وكذلك فى العالم جملةً . يقول فى كتاب السماء والعالم : و يَستدِلّ على ذلك بالنظام البديع الذى يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض . وقد بيّن هناك امر العلل، وكم هى، و اثبت العلّة الفاعلة . و قد بيّن هناك ايضا امر المكوِّن و المحرِّك و انّه غير المكوّن

١٢ والمتحرّك .

وكما انّ افلاطن ، فى كتابه المعروف بطيماوس ، بيّن انّ كلّ مكوَّن ، فانّما يكون عن علّة مكوِّنةٍ له اضطراراً ، و انّ المكوَّن لايكون علّة لكون ذاته ، كذلك

١٥ ارسطوطالس بيّن فى كتاب اثولوجيا ، انّ الواحد موجود فى كلّ كثرة . ثمّ ترقّى الى القول فى اجزاء العالم الجسمانيّة منها والرّوحانيّة ، و بيّن بيانا شافيا انّها كلّها حدثت عن ابداع البارئ لها ، و انّه عزّ وجلّ ، هو العلّة الفاعلة الواحد الحقّ مبدع كلّ شىء ، على

١٨ حَسَب ما بيّنه افلاطن فى كتبه الربوبيّة . هذا ما قاله بالفاظه .

ثمّ قال : ولولا انّ هذا الطريق الذى نسلكه فى هذه المقالة ، هو الطريق الاوسط ، و متى مانكبّناه ، كنّا كما ينهَى عن خُلق وياتى بمثله ، لافرطنا فى القول و بيّنا انّه ليس

٢١ لاحد من اهل المذاهب والنِّحلِ والشرايع و سائر الطرائق ، من العلم بحدَث العالم واثبات الصانع و تلخيص امر الابداع ، مالارسطاطالس و قبلَه لافلاطن ولمن يسلك سبيلهما .

و نحن نقول : كانّك ، بما اُوتيتَ من صريح العقل ، لايريبك الوهم انّ حدَث العالم

بالاسر . بمعنی حدوثه الذاتیّ و استناده فی فعلیّة الذات الی العلّة الفاعلة للوجود ، ثبوته
بالبرهان الیقینیّ اجماعیّ عندالحکماء ، لایستنکر کونه من البرهانیّات ، باوثق البراهین ،
احدٌ ممّن یسلک سبیلَهم ، فضلا عن ارسطوطالس واضرابه او اصحابه . و بمعنی الحدوث ۳
الزمانیّ ، ای ان یکون لوجوده بَدْؤ زمانیٌّ مسبوقٌ بزمانٍ سابقٍ وعدمٍ مستمرٍّ فیه ،
وهمٌ کاذبٌ ، ابطاله بسلامة الوجدان من فطریّات العقول ، عند حذّاق العقلاء و من
یسیر مسیرهم ، فضلا عن افلاطن واساتذته او شرکائه . فشیء من ذینک المعنیین لایصلح ۶
لان یتّخذ حریما للخلاف ، و یُؤتَی به مثالا للمسئلة الجدلیّة الطرفین الفاقدة فی کلا
طرفیها للحجّة البرهانیّة ، کما نقل عن التعلیم الاول فی طونیقا الشفاء .

فاذن لا یُعقَل الّا ان یکون حریم الخلاف و مثال المسئلة الجدلیّة الطرفین ، فیما ۹
اورده ارسطوطالس و من یقتاس به ، هو المعنی الثالث ، اعنی الحدوث الدهریّ والاستناد
الی المبدع الصانع المخرج لنظام العالم بجملته من العدم الصریح الی الوجود فی الدهر ، بابطال
العدم و ابداع الوجود ، دفعةً واحدةً دهریّةً ، لابمدّةٍ ، ولا عن مادّةٍ ، ولا بالةٍ ۱۲
واداةٍ ، ولا بدؤبٍ و حرکةٍ . فهذا ما لم ینتظم علیه برهانٌ من سبیل العقل الی زمننا و
عصرنا .

والظانّون بارسطاطالس هذا الظنّ ، دعاهم الی ظنّهم هذا تصریحاته فی کتبه الالهیّة ۱۵
والطبیعیّة ، بانّ الانیّات الشریفة المبدعة لم یسبقها فی الاعیان عدم ، بل انّما مسبوقیّتها
بذات الفاعل الاوّل لاغیر ، و انّما تاخّرها عن الحق الاوّل سبحانه تاخّر بالذات فی
المرتبة العقلیّة ، و اضافة الفاعل الحقّ الیها بالابداع والایجاد . والکاینة کاینة عن الفاعل ۱۸
الحقّ من بعد لاکونها فی الاعیان الخارجة ، ومتاخّرة عنه سبحانه تأخّرا بالذات وتأخّرا
بالوجود فی الاعیان ، و اضافته ، جلّ ذکره ، الیها بالصنع والتکوین . والمبدعات فی
حیّز السرمد ، والکاینات بالقیاس الی عالم الثبات فی حیّز الدهر ، و بقیاس بعضها الی ۲۱
بعض فی حیّز الزمان . و انّ الرؤس الثلثة التی عنها الکون ، وهی مبادی الکاینات ، هی
الهیولی والصورة والعدم ، لابزمان ولا بمکان ، ولا اختلاق علیه فی شیء من ذلک اصلا .

نعم ما نقله عنه هذا الشريك المعلّم كالناصّ على انّه يسير مسير اعتقاد القول بالحدوث على المعنى الثالث المتنازَع فيه، كما هو سبيل شيخه الامام افلاطن الالهىّ، ونقل مثل ذلك عنه ايضا بعض الناقلين لاقاويل الاوايل. فاذن، كلمات ارسطوطالس فى هذه المسئلة متناقضة متضادّة، والعلم بمضمرات القلوب و مكنونات الضمائر عالم الغيب والشهادة.

وَمِيْضٌ

قال الشهرستانىّ، علّامة المتكلّمين، فى كتاب نهاية الاقدام: مذهب اهل الحقّ من المِلَل كلّها انّ العالم محدَث مخلوق، له اوّل احدثه البارئ تعالى و ابدعه بعد ان لم يكن «كان الله ولم يكن معه شىء» ووافقهم على ذلك جماعة من اساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة، مثل ثالس وانكساغورس وانكسيمايس من اهل مِلْطيه، ومثل فيثاغورس و انباذقلس و سقراط و افلاطون من اهل ايثنيّه و يونان، و جماعة من الاوايل والشعراء والنُّساك، و لهم تفصيل مذهب فى كيفيّة الابداع و اختلاف راى فى المبادى الأُوَل، شرحناها فى كتابنا الموسوم بالمِلَل والنِحَل.

و قال فى الملل والنحل فى ترجمة برقلس، و ذِكْر شُبَهِه فى قدم العالم، انّ القول بقدم العالم و ازليّة الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلّة الاولى، انّما ظهر بعد ارسطاطاليس، لانّه خالف القدماء صريحاً، وابدع هذه المقالة على قياسات ظنّها حجّةً و برهانا. فنسج على منواله مَن كان من تلامذته، و صرّح القول فيه، مثل الاسكندر الافروديسّى و ثامسطيوس و فرفوريوس. و صنّف برقلس المنتسب الى افلاطون فى هذه المسئلة كتابا، و اورد فيه هذه الشبه. و الّا، فالقدماء انّما اَبْدَوا فيه ما نقلناه سالفاً. و نقل مثل ذلك فى كتاب المُصارعة، وا ستصحّ نقلَه خاتم البرعَة المحقّقين فى مَصارِع المُصارِع.

وَمِيْضٌ

انّ المتكلّفين لمالايَعنيهم المُسَمَّوْنَ بالمتكلّمين، واعنى بهم المعتزلة والاشاعرة،

تخاملت اوهامهم فی سبیل حدوث العالم ، انّ بین الباریٔ الحقّ و اوّل العالم عدماً موهوماً ازلیّا سیّالاً ممتدّاً ، تمادیه الوهمیّ فی جهة الازل الی لانهایةٍ ، و منتهیاً فی جهة الابد عند حدوث اوّل العالم . ولا یستشعرون انّ ذلک من تکاذیب الوهم الظلمانیّ و تلاعیبه ، و تصاویر القریحة السوداویّة وتخاییلها . ۳

امّا اوّلا ، فلما تعرّفت انّه لایتوهّم فی الدهر حدّ و حدّ ، و تصرّمٌ و تجدّدٌ وفوَاتٌ ولحوقٌ وامتداد و انقضاء و تمادٍ وسیلانٌ ، اذ ذلک من لوازم وجود الحرکة و اتّصال التغیّر و تدریج الحصول شیئاً فشیئاً . واذا کان کذلک ، فکیف یتصوّر فی العدم الصریح الساذج واللیس الصرف الباتّ ، تمایز حدود و تلاحق احوالٍ و تغایر احیانٍ و اختلافُ اوقاتٍ ، حتّی یتوهّم التمادی والسیلان والنهایة واللانهایة ؟! ۶ ۹

و اما ثانیا ، فلانّه لو تصحّح فی العدم ماتوهّموه ، لکان هو الزمان بعینه او الحرکة بعینها ، اذ کان متکمّما سیّالا ، کلّه أزید لا محالة من بعضه ، و ابعاضه متعاقبة غیر مجتمعة . فإمّا انّه بالذات علی تلک الشاکلة ، فیکون هو الزمان ؛ او بالعرض ، فیکون هو الحرکة . فقد اطلقوا علی الزمان او علی الحرکة اسم « العدم » . فلیت شعری ، بایّ ذنب استحقّ الزمان او الحرکة سلب الاسم والالحاق بالعدم . ۱۲

و امّا ثالثا ، فلانّه حینئذ یکون الباریٔ الحق سبحانه واقعا فی حدّ بعینه من ذلک الامتداد العدمیّ ، تعالی عن ذلک ، والعالَم فی حدّ آخر بخصوصه ، حتّی یصحّ تخلّل ذلک الامتداد الموهوم بینه سبحانه وبین العالم ، و یتصحّح تاخّر العالم و تخلّفه عنه سبحانه فی الوجود . فاذن ، اذا کان ذلک الامتداد غیر متناهی التمادی ، کان غیر المتناهی محصورا بین حاصرین ، هما حاشیتاه وطرفاه . ۱۵ ۱۸

و امّا رابعا ، فلانّ حدود ذلک الامتداد سواسیة متشابهة ، اذ لا اختلاف فی العدم ، ولا مخصّص من استعداد او حرکة او غیر ذلک . فلِم اختصّ العالم بهذا الحدّ ، ولم یکن حدوثه فی حدّ آخر قبلَه ؟ ۲۱

و امّا خامسا ، فلانّ المتقدّس عن الغواشی والعلایق یکون مع ایّ امتداد فرض

ومع كلّ جزء من اجزائه ، و كلّ حدّ من حدوده ، معيّة غير متقدّرة على سبيل واحد ، و محيطا بجميع اجزائه و حدوده ، على نسبة واحدة ، موجودا كان ذلك الامتداد او موهوما ، على ما تُلِيَ عليك غير مرّة . فاذن ، اختصاص العالم بحدّ من حدود ذلك الامتداد الموهوم ، لايثمر تاخُّرَه و تخلُّفَه عن البارئ الحقّ ، جلّ سلطانه ، اصلا . فانّه اذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس اليه سبحانه على هذا السبيل ، فالزمان الموهوم أجدر بذلك .

و امّا سادسا ، فلانّ الزمان والمكان شقيقان متضاهيان مرتضعان فى الاحكام من لبن واحد و من ثدى واحد . فكما وراءَ الامتداد المكانىّ ، اعنى فوق الفلك الاقصى المحدّد لجهات العالم ، عدم صرف ، لاخلاء ولاملاء ولا امتداد ولا لاامتداد ، ولانهاية ولا لانهاية ، واذا بلغ السطح المحدَّب منه انسانٌ ، لم يمكنه ان يَمُدَّ يدَه و يبسطها ؛ لا لمصادم و مانع مقدارىّ ، بل لعدم الفضاء والبعد و انتفاء المكان والجهة ، فكذلك وراء الامتداد الزمانىّ عدم صريحٌ ، لاتمادٍ ولا لاتمادٍ ، ولا استمرار ولا لااستمرارٌ ، ولا نهاية ولا لانهايةٌ ، ولا زيادةٌ ولا نقصانٌ . فاستمع القول واتّبع الحقّ ، ولاتكوننّ من الجاهلين .

وَمِيضٌ

لقد اصاب شريكنا فى الرياسة ، اذقال فى التعليقات :

تعليق : مفروضهم انّه يصحّ ان يكون قبل وجود الزمان معنى متوهّم ، كانّه مدة ، ثمّ لايكون زمانا ، و هذا هو معنى وهمىّ فى الحقيقة . الّا انّ ذلك المعنى ، يمكن ان تخلق فيه حركات تطابق البعض منه ، وحركات تطابق اكثر منه ، وهو فى نفسه غير ثابت ، فيكون بعينه هو الزمان ، اذ يحصل فيه الاقلّ والاكثر والتقضى ، وهذا كلّه من صفات الزمان .

تعليق : يمكن ان تفرض فى العدم المطلق حركتان عُظمىٰ و صُغرى . و محال ان تبتدئا ، معا ، و تنتهيا معا ، فلابدّ من ان تخلو الصغرى عن الكبرى بشيء . فما تخلو به

عنها ، هو مقدار ، و يحصل تقدّم و تاخّر . وهذا هو صفةالزمان ، لاغير.

و قال ايضا .

تعليق: الزمانلايمكن رفعه عنالوهم فانّه لوتوهّم مرْفوعا ، لأوجبالوهم وجود زمان يكون فيهالزمان مرفوعا.ولهذا اثبت المعتزلة هيٰهنا امتداداثابتابين الاوّل تعالىوبين خلقالعالم ، و سمّوه « اللاوجود » وهذا مثل ما يُثبِتُ خلاءً يكون فيه وجود العالم ، و انّه اذا توهّم العالَم مرفوعاً ، وجب وجودالابعاد ، فانّه يتوهم دائماً فضاءً غيرمتناه ، وكذلكك يتوهّم امتداداً ثابتاً. وكلاهما محال . و فىامتناع ارتفاعهما عنالوهم دليلعلى انّ الزمان سرمدىّ والعالم سرمدىّ ، و انّ الاول تعالى يتقدّم عليها بذاته ، لا غير . ولا يمكن ان يتوهّم الوهم الزمان الّا شيئا متقضيّا سيّالاً لايثبت على حال . وعندهم انّ هذا الامتداد الثابت هو وعاء الزمان . و هو محال ، اذهو نفسالزمان ، فانّه متقضّ متجدّد سيّال . فانّ ذلكك الامتداد الّذى كان فيه مثلاً زمان الطوفان ، هو غير الجزء الذى فيه هذا الوقت لامحالة .

تعليق : كلّ ما يكون له اوّل و آخِر ، فبينهما اختلاف مقدارىّ او عددىّ او معنوىّ . فالمقدارىّ كالوقت والوقت ،اوالطَرف والطَرف.والعددىّ كالواحد والعشرة . والمعنوىّ كالجنس والنوع . والوجود لا اوّل له ولا آخر بذاته .

تعليق : انّ فرضنا مبدأً لخلق العالم ، على ما تقوله المعتزلة ، لزم منه محال.فانّهم يفرضون شيئا قبله ، و ذلكك الشىء يمكن فيه فرض وجود حركات مختلفة ، والحركات المختلفة انّما تصحّ مع امكان وقوعالتقدير فيها وامكان وقوع التقدير فيهايكونمع وجود الزمان . ففرضامكان وجودالحركاتالمختلفة يكون مع وجودالزمان ، فيكونقبلالزمان زمان . انتهى كلامه .

قلت : اذاكانالوجودلايعقل فيه بالذات توهّم حدّوحدّ وطرفٍ وطرفٍ واوّلٍ و آخرٍ و تقدّرٍ و امتدادٍ ، فالعدم الصريح كيف يصحّ فيه ذلكك التوهّم؟

ثمّ انّ هذا الفرض الوهمىّ الكاذب ، ليس من تعمّلات اوهام المعتزلة ، بل انّ

فريقا من مُهَوِّشَة الفلاسفة ، فى تشويش الفلسفة و فجاجتها قبل الاستواء والنضج ، كانت تظنّ هذه الظنون الفاسدة ، وتعتمل هذه الاوهام الكاذبة . فاقتاست المعتزلة بهم ومشت على طريقتهم .

وقوله « و فى امتناع ارتفاعهما عن الوهم دليل على انّ الزمان سرمدىّ » انّما يعنى به دليلا جدليّا مترتّبا على اوضاعهم الموهومة ، لاحجّةً برهانيّةً مؤسّسةً على اصول صحيحة واساسات عقليّة . فكما امتناع ارتفاع البعد القارّ والامتداد المكانىّ عن الوهم ، لادليل فيه على كون الابعاد غير متناهية ، وانّ فوق محدّد الجهات فضاءً متماديا و بعدا ممتدّا ، كذلك امتناع ارتفاع البعد الممتدّ الغير القارّ والامتداد الزمانىّ السيّال عن الوهم ، لا دليل فيه على كون الزمان سرمديّا ، و انّ قبل الزمان امتداداً ، و تقدّرا . و سيستبين لك هذا من ذى قِبَلٍ ، على نمط ابسط واوضح ، انشاءالله العزيز .

وَمِيْضٌ

فان سألتنى : ماظنّك بشريكك الرئيس : اتحسبه فى هذه المسئلة مع الافلاطونيّين ام مع الارسطاطاليسيّين ، او انّه كشريكك المعلّم يقول : ارسطوطاليس غير حايصٍ عن سبيل شيخه و امامه؟

قلت اُرى به انّه يعتقد انّ الحجج المُقامة على نفى الحدوث عن العالم ، اقيسة جدليّة على اوضاع هؤلاء المتوهّمين . وهى انّ قبليّة البارى سبحانه قبليّة مكمّمة ، وانّ قبل الزمان امتداداً موهوماً بين البارئ سبحانه و بين اوّل وجود العالم ، وانّه يمكن وجود اجسام و حركات قبل وجود العالم . فلقد اعلن بالتنصيص على ذلك فى الهيّات الشفاء و فى كتاب طونيقا و فى كتاب سمع الكيان منه و فى ساير كتبه ومقالاته .

ثمّ قال فى الشفاء عند تمام الاستنتاج بعد نظم الحجّة : فقد وضح صدق ماقدّمناه من وجود حركة لابدؤلها فى الزمان ؛ انّما البدؤلها من جهة الخالق . و هذا من صريح التصريح بانّ المطلوب نفى البدؤ الزمانىّ ، و اثبات بدؤ الحدوث من تلقاء الخالق .

و قال فى رسالته المعمولة فى قدم العالم ، انّ الدلايل المقامة على قدم العالم قياسات

جدلیّة و شبه مغالطیّة .

ثمّ قال فی فصل ترکیب الحجّة ، الفصل الحادی عشر فی الا نتاج بقیاسات جدلیّة مؤلّفة من مقدّمات سلّمها الخصوم ، فذکر تلک المقدّمات ، فرکّب الحجّة منها ، واستنتج منها القدم علی قانون الجدل . ۳

ان قلت : فما خَطْبُه فی کتاب النجاة ؟ـ اذیقول انّ المخالفین یلزمهم ان یَضعُوا وقتاً قبل وقتٍ بلانهایةٍ ، و زماناً ممتدّاً بلانهایة ، وهو بیان جدلیّ اذا استُقْصِیَ قاد الی البرهان . ۶

وکذلک فی کتاب المبداء والمعاد ، حیث قال : فصلٌ فی انه یلزم علی وضع هؤلاء المُعَطِّلة ان یکون الله سبحانه سابقَ الزمان والحرکة بزمان ، ثمّ قال : ولنقل الآنَ قولاً جَدَلیاً ، اذااستُقْصِیَ ، یمکن ان یردّ الی البرهان ، فی ان المعطّلة یلزمهم ان یضعوا وقتا قبل وقت بلانهایة و زمانا ممتدّاًفی الماضی بلانهایة . ۹

قلت : هو هناک علی احدالسبیلین . امّا انّه یعنی بـ « الاستقصاء » اطّراح حدوث العالم او قدمه من البین ، بان یجعل هذا البیان حجّةً لابطال مایتوهّمه الوهم من امتداد موهوم غیر متناه ، یکون خلق العالم فی شیء من اوساطه ، و یمکن ان یسبقه خلق جسم و حرکة فی وقت قبله ، فیصیر حینئذ بیانا برهانیّا غیرحایج الی اوضاع مسلّمة . ولایلزم من ذلک ابطال الحدوث بمعنی المسبوقیّة بالعدم الصریح . و امّا انّه یروم انّ هذاالبیان للقدم ، انّما یخرج من حیّز الجدل الی حیّز البرهان ، اذااستتبّ بالاستقصاء ، انّ الحدوث یستلزم عدما متقرّرا ممتدّا بلانهایة ، قبل العالم ، بین الباریٔ سبحانه و بین اوّل العالم ، بحسب نفس الامر ، کما انّه یستلزم ذلک بحسب وضع هؤلاء المتوهّمین وتسلیمهم . ۱۲ ۱۵ ۱۸

و بالجملة ، مرامُه انّ قصور هذاالبیان عن درجة البرهان لیس الّا من جهة انّ المقدّمات المشهوریّة المأخوذة من وضعهم و تسلیمهم ، لیست صادقةً فی نفس الامر ، لامن جهة اخری اصلا ، لامن حیث المادّة ، ولا من حیث الصورة . فالاوضاع المتأدّیة الی عقد مّا مطلوب فی القیاس الجدلیّ المنتظم منها ، اذاکانت صحیحة التأدیة الیه صریحة ۲۱

الاستلزام ايّاه ، بحسب ما عليه الامر نفسه ، و ان كانت هى فى انفسها مشهوريّات غيرَ برهانيّات ، و مسلّمات غيرَ محقّقات ، كان القياس الذى قد الّفها القيّاس منها قياساً
٣ صحيحاً ، بحسب نفس الامر ، جدليّاً من تلقاء المقدّمات . فاما اذا كانت تاديتها اليه و استلزامها ايّاه ، بحسب اعتراف الخصوم ، لابحسب نفس الامر ، إمّا من حيث المادّة، لكونها مفتقرة الى مقدّمة اخرى غير مشهوريّة ولامسلميّة ، او من حيث الصورة ،
٦ لفسادها من جهة اهمال رعاية نحو الحمل فى المقدّمات والنتيجة مثلا ، او من جهة اخرى من جهات فساد الصورة ، و ان لم يكن ذلك مشعوراً به عند اولئك الخصوم ، فانّ ذلك القياس حينئذ يكون جدلىّ المقدّمات وجدلىّ التأدية وجدلىّ المادّة وجدلى الصّورة
٩ جميعاً . و انّ القياس المؤتلف من اوضاع هؤلاء الاقوام لاثبات قدم الزمان ومحلّه و حامل محلّه ، على تقدير سبق العدم المستمرّ الممتدّ على وجوده سبقاً سيّالاً زمانيّاً ، انما هو جدلىّ المادة لاجدلىّ الصورة ، و جدلىّ المقدّمات ، لاجدلى التأدية ، اذ تأديته الى العقد
١٢ المطلوب برهانيّة صحيحة بحسب نفس الامر ، من غير فساد فيه بحسب الصورة ، ولاعَوْز مقدّمة اخرى تَحُوجُ و تُحْوِجُ اليها التادية بحسب المادّة بتّةً . والقدم لازم عليهم ، بناءً على اوضاعهم التى جُعِلَت مقدّمات القياس ، من غير مَحِيصٍ و مَحيدٍ لهم عن
١٥ ذلك اصلا .

واذن ، فعلى ما قد بان واستبان ، لامُدافَعَةَ بين اقاويل هذا الشريك فى الشفاء والنجاة والتعليقات والمبدأ والمعاد والرسالة المعمولة فى هذه المسئلة . و اذ قد فرغنا عن
١٨ تحديد حريم النزاع و تعيين ما مطلوبُ حِزبِ الحقّ اثباته ، فلنرجع الى ايراد البراهين ، باذن الله سبحانه .

القبس الثانى

فيه تثليث انواع السبق الذاتىّ و تقويم البرهان من سبيل التقدّم بالذات

وَمْضَةٌ

اما انت من المتبصّرين بما قدتلوناه عليك فى سايركتبنا ؟ ـ انّ وجودالشىء فى
اىّ ظرف ووعاءٍ كان ، هو وقوع نفس ذلك الشىء فى ذلك الظرف ، لالحوق امر
مّا به وانضمامه اليه . و الّا ، رجع الهل البسيط الى الهل المركّب ، وكان ثبوت الشىء ٣
فى نفسه هو ثبوت شىء لشىء . ومن يحسب وجودالمهيّة وصفا مّا من الاوصاف العينيّة،
او امرا مّا من الامورالذهنيّة ، ووراء مفهوم الموجوديّة المصدريّة، فليس من اهل استحقاق
المخاطبة ، ولا هو من رجال اصحاب الحقيقة ،كما قاله شركاؤنا السّالفون فى الصناعة . ٦
ولوكان الامر على ما حسبه ، لكان الوجود نفسه مهيّةً مّا من المهيّات، ويكون لامحالة
وجوده زائداً على مهيّته ،كساٮر المهيّات الممكنة، ويكون وجوده ايضا هو ثبوته المصدرىّ
كما وجود ساٮر الاشياء . ٩

فاذن الوجود فى الاعيان هو نفس صيرورة الشىء فى الاعيان ، لا ما بالاتّصاف به
يصير الشىء فى الاعيان . وكذلك الوجود فى الذهن هو نفس وقوعه فى الذهن . و وجود
كلّ عرض هو وجوده فى موضوعه . و وجود الوجود هو وجود موضوعه . والشىء ١٢
المعلول نفس ذاته و مهيّته مجعولة الجاعل جعلا بسيطا ، و الوجود حكاية جوهر ذاته
المجعولة بالفعل .

فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل تقال لها « مرتبة التقرّر والفعليّة » و للمطلب الذى بازائها « الهل البسيط الحقيقىّ » ، اعنى هل الشىء . و مرتبة الموجوديّة المصدريّة المتنزعة منها فقال لها « مرتبة الوجود » وللمطلب الذى بازائها « الهل البسيط المشهورىّ » اعنى هل الشىء موجود على الاطلاق . وصيّورهذين المطلبين باٰخرةٍ واحدٌ بحسب المحكىّ عنه . و مفاد السالب فى الهليّات البسيطة ، امّا فى الحقيقىّ ، فسلب الذات فى نفسها ، و اما فى المشهورىّ ، فسلب الوجود على الاطلاق . وصيّورهما ايضا باخرة واحد بحسب المحكىّ عنه . فامّا اثبات مفهوم مّا للذات ، اىّ مفهوم كان ، من جوهريّات المهيّة او من عرضيّاتها ، فمن حيّز الهل المركّب ، اعنى هل الشىء شىء ، والمحكىّ عنه ثبوت شىء لشىء ، وفى السالب سلب شىء عن شىء .

فاذن ، الوجود هو شرح نفس الذات المتقرّرة ، والعدم ، و هو سلب الوجود ، شرح بطلان الذات الموهومة وليسيّتها ومفهومه ليس هناك شىء لا انّ هناك امراً مفهومه الليس .

وَمْضَةٌ

انّ فريقا من المتكلّفين لما لايعنيهم ، اعنى المعتزلة ، تزيغ ابصار عقولهم ، فيخالفون حِزْبَ الحقيقة ، فيحسبون الذات المتقرّرة فى الاعيان منسلخة عن الوجود ، و يسمّون تقرّرها « ثبوتا » . و كلامهم اخسّ من ان يستحقّ تضييعَ الوقت بابطاله . فالوجود مرادف الثبوت المصدرىّ ، والثبوت من غير وجود فى الاعيان لا يتصحّ الّا بالانطباع فى ذهن مّا من الاذهان ، وهو الوجود الذهنىّ .

وَمْضَةٌ

الوجود فى الاعيان ، هو التحقّق المتأصّل فى متن الواقع خارج الاذهان ، الّذى بحسبه تكون الطبيعة المرسلة مخلوطة البتّة بفردها ، غير منمازة عنه ، والذات الملزومة محفوفة لامحالة بلوازمها و عوارضها ، غير منسلخة ولامنحازة عنها اصلا . والوجود فى الاذهان هو الحصول الارتسامىّ الذى ربّما تكون الطبيعة المرسلة ، لابشرط شىء ، منمازة فيه عن فردها ،

والذات المعروضة الملزومة منحازةً منفردةً نفس جوهرها بما هی هی عن لوازمها و عوارضها .

والوجود فی نفس الامر هو ثبوت الشیء و تحقّقه فی حدّ نفسه ، لا بتعمّل العقل فی ایّ ظرف ووعاء کان . فهو اعمّ من الوجود فی الاعیان و من لحاظات الاذهان کلّها ، الّا اللحاظات التّعمّلیّة الّتی هی باختراع من تلقاء الذهن و ابتداع من اعمال العقل . فالاعیان الخارجة ولحاظات الذهن الغیر التعملیّة باسرها انحاء نفس الامر ، و لکن لا من حیث خصوص الخارج او الذهن ، فانّ الخصوصیّة ملغاة فی طباع نفس الامر ، بل بما انّها باسرها تحقّق الشیء ، لابتعمّل العقل . ولا حظّ لخصوصیّاتها من المدخلیة فی اعتبار نفس الامر اصلاً ، و ان کانت تلک الخصوصیات غیر مصادمة للوجود فی نفس الامر ، فالوجود لابتعمّل العقل ، اتّفق ان کان فی الخارج او فی الذهن . و کذلک شاکلة الطبیعة بالنسبة الی الشیء الطبیعیّ ، ای الطبیعة المرسلة من حیث هی هی بالقیاس الی خصوصیّات الافراد علی الاطلاق ، و لکن خصوصیّته الخارج اتمّ الخصوصیّات و اقواها لمطلق الوجود ، لابتعمّل العقل ، وارسخها عِرقاً فی ارض نفس الامر ، لاصالتها فی طباع الحصول وتأصّلها فی قوام التحقّق .

وَمْضَةٌ

لاتَنْسَیَنَّ ما قد تَحقّقتَه فی اضعاف ما تلی علیک فی سائر الکتب ، انّ سنخ جوهر المهیّة و جوهریّاتها واجبة الانحفاظ فی جمیع انحاء الوجود واوعیة التحقّق. الیست الوجودات باسرها من عوارض المهیّة ؟ والعوارض لاتبدل جوهر الحقیقة ولا تغیر سنخ المهیة . فنفس المهیّة المرسلة و جمیع ذاتیّاتها محفوظة غیر متبدّلة فی الخارج والذهن ، وفی جمیع المراتب واللحاظات بتّةً . وانمّا المتبدل خصوصیات انحآء الوجود و التشخّصات واللوازم والعوارض بحسبها لاغیر .

وهٰذا الاصل منسحب الحکمُ فی الجواهر و الاعراض جمیعا . و معقول الجوهر جوهر ، و کذلک هویّات اشخاص الجواهر ، کما معقول العرض عرض ، و کذلک هویّات

اشخاص الاعراض ، اذالجوهرّية و العرضيّة ، بحسب خصوصيّات الوجودات والتشخصات .

٣ فممّاقداستبان سبيله عندالحكمآء الراسخين ، انّ مقولة الجوهرلأنواع الجواهر و اجناسها ، هىالمٰهيّة المنعوتيّة التى حقّها فىالاعيان ، اى فى حدّ نفس مٰهيّتها المرسلة بحسب نفسها من حيث هى هى ، مع عزل اللحظ عن خصوصيّات الوجودات والتشخّصات

٦ ان تكون قايمة الذات ، لافى موضوع . ومقولة العرض لأنواع الاعراض واجناسها ، هىالطبيعة الناعتيّة التى حقّها بحسب نفس مٰهيّتها المرسلة ، من حيث هى هى ، و بحسب خصوصيّة الشخصيّة جميعا ان تكون قائمة الذات فى موضوع . فالعرض مافى حدّ

٩ نفسه بحيث يكون حقّه ، بحسب نفس مٰهيّته و بحسب خصوص شخصيّته جميعا ، ان يكون تقرّره ووجوده فى نفسه عين تقرّره ووجوده فى الموضوع . والجوهرمافى حدّ ذاته بحيث يكون حقّه ، بحسب نفس مٰهيّته ، لابحسب خصوص نحووجوده وتشخصّه ، ان يكون

١٢ تقرّره ووجوده لافى موضوع . والمحلّ انّمايكون موضوعا للحالّ فيه ، اذاكان مقوّما لشخصيّته ولمٰهيّته جميعا . فاذن ، لمقولات الجائزات جنسان اقصيان . وكلّ حقيقة متاصّلة من المٰيّات الممكنة تحت احد ذينك الجنسين الاَقصَيَيْن لامحالة .

١٥ فَلْيُتَثَبَّتْ .

وَميضٌ

فاذقدتعرّفتَ المعنى الّذى جنّسنام لمقولة الجوهر والمعنى الذى جنّسناه لمقولات

١٨ الاعراض ، و هماطبيعتان متباينتان بالذات ، فقد استبان لك ان شيئا واحداً يمتنع ان يكون تحت جنسين متباينين ، ويحمل عليه الجوهر والعرض من وجهين متغايرين.

وماتشبّث به فى تسويغ ذلك فرفوريوس ومن على طريقته من ال « من حيثيّين »

٢١ فى هٰذا المسئلة ، من انّ الصورة الشخصيّة الجوهرية حالّة الهيولىٰ من حيث شخصيّتها ، ومستغنية عنها من حيث سنخ المٰهيّة ، و الهيولى متقوّمة بها من حيث نفس المٰهيّة ، و مقوّمةلها من حيث الشخصيّة فيحمل عليها « العرض » من حيث خصوصيته الشخصيّة ،

و «الجوهر» من حيث سنخ نفس المهيّة، اذا العرض هوالموجود فى الموضوع، والموضوع هوالمحل المتقوّم، لابذلك الحالّ الذى هو موضوع بالنسبة اليه بخصوصه، وهو المعنى ب«المحلّ المتقوّم بنفسه»، وان المهيّة الجوهريّة المعقولة قايمة بالموضوع من حيث الوجود الذهنى، ومستغنية عن المحلّ من حيث نفسها ومن حيث وجودها فى الخارج، فيحمل عليها «العرض» من حيث وجودها فى الذهن، و«الجوهر» بحسب نفسها وبحسب وجودها فى الاعيان، اذ الذهن موضوع لها بحسب خصوص وجودها الذهنى، لابحسب سنخ نفسها، ولا بحسب وجودها المرسل على الاطلاق. فممّا لاسبيل له الّا الى الفساد، لما قد دريت انّ الجوهرية و العرضيّة بحسب سنخ نفس المهيّة، لابحسب نحو وجود او خصوص تشخّص اذ العوارض بعد مرتبة المٰهيّة. فكيف تبطل بها نفس ذات المعروض.

فاذن الصورة الشخصيّة الجوهريّة فى حدّ نفسها جوهر بجميع الاعتبارات، وان عرض لها، من حيث الشخصيّة، ان تكون شخصيّتها فى محلّ. وكذلك الصّورة المعقولة من الجوهر جوهر فى حدّ ذاتها بجميع الاعتبارات، وان عرض لها، بحسب نحو وجودها فى الذهن، ان يكون وجودها الذهنىّ فى محلّ. انّما اللّازم من ذلك ان يكون العلم بها، و هو وجودها الارتسامىّ الذهنىّ، عرضاً، لاالمعلوم بالذات على الحقيقة، وهو نفس جوهر المٰهيّة.

فتلطّف فى فطانتك، و احسب انّ مَن سمع ما تلوناه على أسماع القلوب، ثمّ استنكر كون العرض جنساً اقصىٰ لمقولات الاعراض، كما الجوهر لأجناس الجواهر، وسوّغ دخول حقيقة واحدة تحت الجوهر والعرض باعتبارين، فَاُذُنا قلبه خَطْلا وَان وقفا قريحته عريضة.

وَمِيضٌ

فالقول الفصل انّ «الجوهر» يطلق على معنيين: الموجود لا فى موضوع، ولا يستراب فى انّ هذا المعنى ليس حدّاً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضيّات اللاحقة؛

والماهيّة المتاصّلة التى هى ، فى حدّ جوهرها ، بحيث حقّها ان تكون ، بحسب نفس طبيعتها المرسلة ، قائمة الذات لافى موضوع .

٣ وهذا المفهوم حدّ الجنس الاقصى لأجناس الجواهر ، لما انّ لطباع هذا المفهوم ، بالنسبة اليها بحسب نفس الماهيّة ، خواصّ الذاتىّ بالنسبة الى ذى الذاتىّ ، ولانّه لو لم يكن من الذاتيّات ، بل كان من لوازم الماهيّة ، كان له لامحالة مبدأ بالذات فى نفس

٦ جوهر الماهيّة ، فذلك المبدأ هو الّذى جنّسناه لمقولة الجوهر ، وسمّيناه «الجنس الاقصى» ولانّه طبيعة مشتركة بين الجواهر كلّها ، وهى فى حدّ انفسها ممتنعة الانسلاخ عنه ، وهو طبيعة ثبوتيّة ، لا من المعانى السلبيّة و المفهومات العدميّة . فاذا كان هو من الطبايع

٩ العرضيّة التى هى من لوازم الماهيّة ، كان له مبدأ مشترك بينها بازائه ، وينتهى لامحالة الى طباعٍ ذاتىٍّ مشترك ، فذاك عندنا هو الجنس الاقصى .

وكذلك «العرض» يطلق على معنيين . الموجودِ فى موضوع ، وليس له صُلوح

١٢ ان يكون حدّاً لمقولة العرض ، بل هو من العرضيّات اللاحقة ، لايستراب فى ذلك . والطبيعة الناعتيّة التى ، فى حدّ ذاتها ، بحيث حقّها ، بحسب شخصيّتها و بحسب نفس طبيعتها المرسلة جميعا ، ان تكون قايمة الذات فى موضوع . فهذا الطباع المشترك بين جميع

١٥ الاعراض هو الجنس الاقصى لمقولة العرض ، بحكم البراهين اليقينيّة من هذه السبل الثلثة ، كما فى الجوهر ، من غير فرق اصلا .

و انّ الشريك فى الرياسة قد سار مَسيرَنا فى الشفاء وفى التعليقات فى غير موضع

١٨ واحد . قال فى سادس اولى قاطيغورياس الشفاء بهذة العبارة .

فصلٌ ـ فى افساد قول من قال ان شيئا واحدا يكون عرضا وجوهرا من وجهين . قد نبغت مذاهبُ عجيبةٌ فى امر العرض والجوهر ، دعا اليها الاشكال الواقع فى الفرق بين

٢١ العرض والصورة ، وظنٌّ ان الصورة ايضا عرض .

وذكر ضروبا من الشك . ثمّ قال : فتهوّشت طبقة وظنّت ان شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا . وامّا نحن ، فنقول انّ هذا مستحيل فاسد ، فانّ هذه المقاييس كلّها

فاسدة . و نقول اوّلا انا نعنى « بالجوهر » الشىء الذى حقيقة ذاته توجد ، من غير ان تكون فى موضوع البتّة ، اى حقيقة ذاته لاتوجد فى شىء البتّة كجزء منه ، وجوداً يكون مع ذلك بحيث لايمكن مفارقته ايّاه وهو قايم وحده . وان العرض هوالامر الذى لابدّ ۳ لوجوده من ان يكون فى شىء من الاشياء بهذه الصفة ، حتى ان مٰـهيّته لاتحصل موجودة، الّا ان يكون لها شىء يكون هو فى ذلك الشىء بهذه الصفة . واذا لاشياء على قسمين : شىء ذاته وحقيقته مستغنية عن ان يكون فى شىء من الاشياء ، كوجود الشى فى موضوعه؟ ۶ وشىء لابدّ له ان يكون فى شىء من الاشياء بهذه الصفة ، فكلّ شىء امّا جوهر وامّا عرض . واذا من الممتنع ان يكون شىء واحد مٰـهيّته مفتقرة فى الوجود الى ان يكون شىء من الأشياء هو فيه ، كالشىء فى الموضوع ، ويكون مع ذلك ماهيّته غير محتاجه الى ان ۹ يكون شىء من الأشياء البتة هو فيه، كالشىء فى الموضوع ، فليس شىء من الأشياء هو عرض وجوهر ، فلنرجع الى شكوك هؤلاء ، فنقول ان الصورة ليس لها موضوع البتّة هى فيه .

ثمّ قال : وكما انّ الجوهريّة لم تكن لاجل ان الشىء بالقياس الى شىء مّا هو ۱۲ لا فى موضوع ، بل لانّه فى نفسه كذلك ، فكذلك العرضيّة ليست عرضيّته لانّه بالقياس الى شىء بعينه هو فى موضوع او ليس فى موضوع ، بل لانّه فى نفسه يحتاج الى موضوع مّا . كيف كان واىّ شىء كان . و اذا كان له ذلك فهو عرض ، و ان لم يكن ۱۵ ذلك الشىء هو هذا الشىء ، وكان هو فى هذا الشىء ، لا على انّه فى موضوع ، فليس يمنع ذلك انّه فى نفسه فى موضوع . وانّما هو عرض ، لانّه فى نفسه فى موضوع . نعم ، العرضيّة والجوهريّة ، اعنى كون الشىء عرضيّا للشىء او جوهريّا له ، فذلك ممّا ۱۸ يكون على هذا الاعتبار . فانّه اذا اضيف الى شىء ، فكان فيه ، وكان كالشىء فى الموضوع ، فهو عرض وعرضىّ . امّا عرض ، فلان ذاته قد حصل موجودا فى موضوع ، لانّه موجود فى هذا الموضوع ، فدلّ ذلك على انّه محتاج فى نفسه الى موضوع ۲۱ مّا ، اذا احتاج الى هذا الموضوع . وامّا عرضىّ ، فهو امر له بالقياس الى هذا الموضوع ، فانّه بالقياس الى هذا الموضوع ، غير مقوّم له ، و لا جزء من وجوده ، فهو عرضىّ .

فالشيء عرض لانّه فى نفسه مفتقر الى موضوع، وعرضىّ لانّه لغيره بحال كذا. وهذان المعنيان، وان تلازما فى هذا الموضع، فاعتبارهما مختلف. ولكلّ واحد منهما مقابل آخر بوجهٍ من وجوه المقابلة. امّا للعرض، فالجوهر. وامّا للعرضىّ فالجوهرىّ، اى الذاتى؛ سواء كان جوهرا، كالحيوان للانسان، او عرضا، كاللون للسواد.

ثمّ قال: ونقول من راس ايضا انّه، لو كنّا قلنا انّ الشيء، اذا قيس الى شيء هو فيه، لم يخل امّا ان يكون هو فيه على انّه موضوعه، او لايكون؛ فان كان كذلك، فهو عرض، وان لم يكن كذلك، وهو فيه، فهو جوهر فيه، لكان هذا المذهب صحيحاً. لكنّا لسنا نقول هكذا، بل نقول ان الشيء، اذا كان فى نفسه غير مفتقر الى موضوع البتّة، هذا الّذى هو فيه ان كان فى شيء او غيرَه، فهو جوهر؛ وان كان فى نفسه محتاجا الى موضوع يكون فيه، اىّ شيء كان ذلك الموضوع، كان هذا او غير هذا، فهو عرض. واظنّ انّ من سمع هذا، ثمّ ثبت على انّ شيئاً واحدا يكون جوهر اوعرضا، فقد خلَعَ الانصافَ، انتهى كلامه فى هذا الفصل بعبارته بألفاظها.

وقال فى اوّل ثالثة قاطيغورياس: و اذا كان الجوهر انّما هو جوهر، كما قدّمته لك، بماهيّته التى يلزمها وجود فى الاعيان او فى الاوهام؛ ليس من حيث هو موجود فى الاعيان، واّلا، لكان المفهوم من لفظة «الجوهر»، مشكّكاً لامتواطياً، كما قالوا. بل انّما نعنى بـ«الجوهر» الشيء الّذى حقّ وجود الماهيّة الخاصيّة له فى الاعيان ان يكون لا فى موضوع، وجب ان تكون هذه الماهيّة، كالانسان مثلا، لحقيقتها جوهرا. فالانسان انّما هو جوهر، لانّه انسان، لا لانّه موجود فى الاعيان نحوا من الوجود. واذا كان جوهراً لانّه انسان، فما لحقه من اللواحق، اعنى مثل الشخصيّة والعموم، وايضا مثل الحصول فى الاعيان او التقرّر فى الذهن، فهى امور تلحق جوهرا. ولواحق الجوهر لوازم واعراض، لاتبطل معها جوهريّته، فتبطل ذاته، فيكون قد لحقت غير الجوهر، اذا لجوهر قد بطلت ذاته. فاذن الاشخاص فى الاعيان جواهر، والمعقول الكلّى ايضا جوهر، اذ صحيح عليه انّه ماهيّة حقها فى الاعيان ان لايكون فى الموضوع، ليس لانّه

معقول الجوهر ، فانّ معقول الجوهر ربّما شُكِّكَ فى امره ، فظنّ به انه علم وعرض .
بل كونه علما امر عرض لماهيّته ، وهو العرض . واما ماهيّته فماهيّة الجوهر ، والمشارك
للجوهر بماهيّته جوهر ، وكذلك ، فانّ حدّ العرض من حيث هو طبيعة وحدّ النّوع ٣
من حيث هو طبيعة وحدّ الجنس ايضا من حيث هو طبيعة ، محمولان على الاشخاص ،
لا يُشَكّ فيها انّها جواهر ، فما شاركها فى حدّها ، فهو جوهر . ولو كانت جواهر ،
لانّها موجودة فى الاعيان مكتنَفَة بالاعراض ، لكانت جوهريّة الامور عارضةً ٦
لماهيّتها ، اذ صحّ انّ الوجود عارض فى هذه الماهيّات ، ولكانت العوارض تجعل ماليس
فى نفسه بجوهر جوهراً ، فتكون شىء عرض له ان كان جوهراً ، فتكون الجوهريّة عارضة
لشىء ، و اذ هذا مستحيل ، فكليّات الجواهر جواهر فى ماهيّاتها . انتهت عبارتهُ ٩
باليفاظها .

فهذا هو الحقّ الصُراح على السبيل المستبيّن . و ربّما صُودف فى الشفاء ماظاهره
يخالف ذلك السبيل . وليس باطنه وفقاً لظاهره ، فَيُحْوِجُ كَشْطُ السُتْرَةِ عنه الى ١٢
تامّل ادقّ . وامّا المقلّدون ، فعا متّهم ناكبون عن الصراط الى مذاهب سخيفة وطرايق
سحيقة .

وَمِيْضٌ ١٥

جعل ثانى ثانية قاطيغورياس فى تعقّب ما قيل فى نفى جنسيّة العرض ، فاستقصى
حججهم السخيفة وتعقّبها بالنظر .

ثم قال : فلامعونة لمثل هذه الهذيانات ، فى ان يقال انّ العرض ليس بجنس ، ١٨
وان كان الحقّ هو انّ العرض ليس بجنس لكنّهم قالوا شيئاً آخر ، وهو انّ العرض لايدلّ
على طبيعة البياض والسواد و على طبايع ساير الاعراض ، بل على انّ له نسبةً الى ماهو
فيه ، وعلى انّ ذاته تقتضى هذه النسبة ، والجنس يدلّ على طبيعة الاشياء و ماهيّتها فى ٢١
نفسها ، لا مايلحق ماهيّاتها من النسبة . و هذا قول سديد . والدليل على ذلك انّ لفظة
« العرضيّة » امّا ان تدلّ على انّ الشىء موجود فى موضوع ، فتكون دلالته على هذه

النسبة ، او تدلّ على انّه فى ذاته بحيث لابدّ له من موضوع . فهذا ايضا معنى عرضىّ .
وذلك لانّ نسبة هذا المعنى الى اكثر الاعراض ، مثل الكيفيّة والكمّية والوضع ، نسبة
٣ امر غير مقوّم لماهيّاتها ، لان ماهيّاتها تتمثّل مدركةً مفهومةً ، ثمّ يُشكّكُ فى كثير منها ،
فلا يدرى انّها محتاجة الى موضوع ، حتّى يُبرهن عليه فى صناعة الفلسفة الاولى ، وحتّى
انّ قوما جعلوا هذه الامور جواهر ، فنسبة العرض الى هذه نسبة الموجود الى ماهيّات
٦ العشرة ، من حيث ليس داخلا فى المٰهيّة . انتهى مقاله .

وقوله « و ان كان الحقّ هو انّ العرض ليس بجنس » ، على سبيل الفرض والتقدير ،
اى و ان فرضنا و سلّمنا انّه الحقّ . وقوله « وهذا قول سديد » اى بالنسبة الى تلك
٩ الهذيانات ، لا انّه سديد فى نفسه . كيف ؟ وهو فى نفسه بحث خسيس ، وشكّ ضعيف ،
يورد فى مقامات عديدة ، منها فى كون المضاف جنسا ، وهو هناك اقوى ، لكون النسبة
فى المضاف متكررة . فكيف تكون المعقوليّة بالقياس الى الغير ذاتيّة للماهيّة ؟

١٢ والشريك اورده فى كتاب قاطيغورياس و فى كتاب علم مابعدالطبيعة ، و قال فى
حلّه انّ ماهيّة المضاف الذى هو احد الاجناس ، هى حيثيّة كون الشىء فى حدّ نفس
مٰهيّته بحيث ، اذا ما عقل لزمته عند العقل المعقوليّة بالقياس الى الغير ، لاكون الشىء
١٥ معقولا بالقياس الى الغير بالفعل .

فكذلك الامر هٰهنا ، وهو اسهل . فماهيّته العرض الّذى هو جنس مقولات
الاعراض . هى حيثيّة كون الماهيّة حقّها بحسب نفسها ان تكون بحيث ، اذا ماوجدت ، كانت
١٨ قائمة الذات فى موضوع لاالنسبة الى الموضوع ، ولاالوجود بالفعل فى الموضوع .

وكذلك التشكيك بانّ الذاتىّ يكون بيّن الثبوت للمٰهيّة ، فما يقع الشكّ فى
اثباته للمٰهيّة لا يكون من ذاتيّاتها فانّه اسخف و اخسّ ، وهو عامّ الايراد فى اكثر
٢١ الماهيّات ، مثل مايقال : لوكانت النفس الانسانيّة جوهرا مجرّدا ، لمّا صحّ ان يشكّ
فيها حتّى ربّما يُزعَم انّها عين المزاج . ويندفع بانّه انّما الشكّ حيث لاتعقل المٰهيّة
وماهو ذاتى لها بالكنه .

ولقد احسن شیخ الاشراق اذ قال فی المطارحات .

قالوا : العرضیّة هی من لوازم الاعراض ، کالسواد و البیاض ، وعللّوا بانّا نعقل السواد اوّلا ، ثمّ نعقل اضافته الی محلّ ، فنسبته الی المحلّ المستغنی تابعة لماهیّة عرضیّة لها . وهذا الوجه أصلح من قولهم . انّا نعقل السواد ونوعا غیره من الاعراض ، ونشکّ فی عرضیّته ، فالعرضیّة لیست بذاتیّة . فانّ هذا التبیین یتوجّه فی الجوهر بعینه . فانّهم یُثبِتُون ان الصور جواهر والفصول جواهر وکلّیّات الجواهر جواهر بحُجَج ؛ فیقول القایل : عقلناها و شُککناها فی جوهریّتها . فالجوهریّة . ایضا عرضیّة . وقد قیل انّها جنس . واذا سلّموا هذا ، فعسَی ان یصعب علیهم اثبات کثیر من الاجناس .

ثمّ قال : و ان اعتذر معتذر منهم بانّ الذی یشکّ فیجوهریّة فصل اوصورة ، انّما هو لعدم تنبّهه بمعنی الجوهر او بمعنی ذلک الفصل او الصورة ، فلیقولوا فیالسواد وغیره من الاعراض بمثل هذا ، من انّه انما یشکّ فی عرضیّة السواد مَن لم یفهم معناه او معنی الجوهر او الجسم او معنی العرضیّة . انتهی کلامه . فلیتَثَبّت ولایتخبّط .

وَ مِیضٌ

اَلم نتْلُ علیک ؟ ـ ما اذا دقّقت التأمّل ، استبان لک انّ مطلق ظرف التأصّل ، اعنی حاقّ الاعیان ، لیس هو بأوسع من المرتبة العقلیّة الصادقة بحسب ذلک الظرف ، علی خلاف الامر فیمطلق نفس الامر بالقیاس الیالمرتبة العقلیّة الواقعة لابتعمّل العقل . الیست الذات الملزومة للوازمها الخارجیّة ، اذا تقرّرت فیالخارج ، صدرت عنها افاعیلها و احکامها ، وغَشِیَتها لوازمها وشؤونها بتّة . فنفس ذاتهاالمرسلة بماهی هی ، مخلوطة فیالخارج بوجودها و لوازم وجودها ، غیر منسلخة ولا منحازة عنها اصلا .

فاذن جوهر ذاتها المرسلة ، من حیث هی هی ، واقعة فی حاقّ الخارج . ولکنّ مرتبة نفسها المرسلة المتمازة عن مرتبة مخلوطیّتها بلوازمها التابعة لجوهر ذاتها ، مرتبة عقلیّة بحسب نفس الامر . ولیست هی مرتبة عینیّة بحسب متن الخارج . فمرتبة نفس الذات

بماهى هى فى الخارج ، وان كانت هى وراء مرتبة اكتناف العوارض الّلازمة ايّاها ، الّا انّ المرتبتين متخالطتان غير منحازة احداهما عن الاخرى فى متن الاعيان ، فاذن مرتبة نفس الذات من حيث هى هى فى الخارج ، مرتبة عقليّة للذات العينيّة المتاصّلة ، ولكن بما هى الذات العينيّة ، لامرتبة منمازة عينيّة . وكذلك الطبيعة المرسلة ، لابشرط شىء موجودة بحسب نفسها المرسلة فى متن الاعيان ، ولـكن على المخلوطيّة بالشىء الطبيعى ، اى بفردها الذى هو الطبيعة بشرط شىء ، اذا اتّفق ان صارت فى الوجود عين فردها ، فمرتبة الطبيعة المرسلة الموجودة بحسب نفسها فى الأعيان ، مرتبة عقلية للطبيعة الموجودة العينية ، لامرسلة منمازة عينيّة فى متن الأعيان .

فأما وعاء الحصول المعبّر عنه بـ « نفس الأمر » فالامر فيه على نمط آخر ، اذ الذات المرسلة الملزومة ، للعقل ان يلحظها بما هى هى ، من غير ان يدخل فى ذلك اللحاظ شىء من العوارض اللازمة المكتنفة ايّاها . فهى فى هذا اللحاظ بمعزل عن جميع العوارض التى من جملتها هذا اللحاظ . و اذ هذا اللحاظ نحو من انحاء الوجود ، وليس هو من اللحاظات التعمّلية ، بل هو من مراتب نفس الامر ، اذ المهية من حيث هى ، ليست الاهى فى نفس الامر ، فالذات المرسلة الملحوظة بما هى هى مخلوطة بهذا اللحاظ ، بحسب حاق نفس الامر ، ومنسلخة عنه بحسب خصوص هذه المرتبة . فاذن ، نفس الامر أوسع من هذه المرتبة ، كما البلدة مثلاً أوسع من دار من دورها . فنفس الامر بمنزلة المدينة ، وهذه المرتبة بمنزلة دار من دورها . فاذن ، نفس هذه المرتبة وعاء الخلط والتعرية باعتبارين .

وكذلك للعقل ان يلحظ الطبيعة المرسلة ، بما هى هى لابشرط شىء ، ويفصّلها عن الشىء الطبيعى الذى هو فردمّا من أفرادها ، وان هو الا الطبيعة بشرط شىء . ففى هذا اللحاظ ، وهو نحوما من انحاء تحقّق الشىء فى نفس الامر ، تمتاز الطبيعة بشرط شىء عن الطبيعة لابشرط شىء ، بحسب اعتبار التعيّن والابهام . وهى تخالطها ايضاً من حيث الحصول فى هذا اللحاظ ، لأن وجود الطبيعة بشرط شىء فى اىّ ظرف كان ، هو بعينه

وجود الطبیعة لابشرط شیء فی ذلک الظرف ، بحسب نفس الامر بتةً ، فاذن ، هذا اللحاظ بخصوصه من اللحاظات التی هی انحاء نفس الامر ، ظرف التمایز و التخالط باعتبارین . فلیُتَبصَّر . ٣

وَمیضٌ

هل انت ذو قریحة قدسیّة وغریزة ملکوتیّة ؟ فَیُتْلَی علی سمعک و یُنْفَثُ فی روُعِک انّه انّما یتصحّح الوجود الارتسامیّ فی الذهن لما لایکون الوجود عین مٰهیّته . فامّا ما مٰهیّته عین الوجود ، فانّه یمتنع ان یکون لمٰهیّته حصول فی ذهن مّا من الاذهان ، ولذاته تمثّلٌ فی مدرک مّا من المدارک من سبیلین . ٦

الاوّل انّک قد استیقنت انّه یجب لامحالة انحفاظ المٰهیّة وجوهریّاتها جمیعا ، فی ایّ نحو کان من انحاء الوجود ، و یمتنع ان ینسلخ الشیء عن ذاته ، او عن شیء من ذاتیّاته فی نحو من انحاء الوجود ، و فی ظرف من ظروف التقرر اصلا . فانّ تقرّر الشیء و وجوده، لایتصوّر ان یکون مبطِلاً لجوهر ذاته ومفسداً لسنخ مهیّته بالضرورة الفطریّة . الیس نحو الوجود یلحق جوهر الذات ، فکیف تکون انحاء الوجودات اللاحقة والتشخّصات الواردة مبطلةً لجوهر الذات الملحوق بها و مفسدةً لسنخ المٰهیّة المورود علیها . ٩ ١٢ ١٥

فالانسان مثلا یستحیل ان یوجد نحوا من الوجود ویتشخّص ضرباً من التشخص ، ینسلخ ، بحسب ذلک الوجود والتشخّص عن الانسانیّة او الحیوانیّة مثلا . والّا لم یکن ذلک الوجود والتشخّص یلحق ذات الانسان ومٰهیّته ، بل ذاتاً ومٰهیّة غیر ذاتِ الانسان ومٰهیّته . والیس من المستبیّن انّ الوجود الاصیل فی متن الاعیان والارتسام الظلّی فی لوح الاذهان ، نحوان متقابلان من انحاء الوجود؟ والموجود الذهنیّ ، بما هو موجود فی الذهن ، متمثّل فی العقل ، لایکون متاصّلا بالوجود متقرّرا فی الاعیان . ١٨ ٢١

فاذن ، قد استبان انّ الشیء ، اذا کانت له مٰهیّة وراء الوجود ، صحّ ان توجد مٰهیّته وجوداً ارتسامیّاً بالانطباع فی ذهن مّا من الاذهان ، فتکون ماهیّته ، من

حيث هذا الوجود الانطباعىّ ، منسلخةً عن التقرر الاصيل والوجود المتاصّل فى متن الخارج وحاقّ الاعيان . فأما اذا كان الشىء مٰـهيـّته هى بعينها الوجود الاصيل فى متن
٣ الخارج وحاق الاعيان فتكون نسبة الوجود الاصيل العينى الى ذاته نسبة الانسانيّة الى ذاتالانسان، فليس فى فرجار التصوّر ودائرة الامكان ان توجد ذاته بالوجود الذهنىّ ، وتتمثّل مٰـهيـّتُه فىذهن من الاذهان . والّا ، لزم امّا ان تنسلخ ماهيّته عن نفس ذاتها ،
٦ او عن ذاتيـّاتها ، وامّا ان ينقلب الوجود الظلّى الذهنىّ وجوداً متاصّلاً عينيّاً ، و امّا ان يكون الشىء ، بما هو موجود ظلّى منطبع فىالذهن ، موجودا اصيلا متقرّرا فى متن الاعيان ايضا . وذلكَ كلّه خلف محال .

٩ السّبيل الثانى انّه قد اقترّ فى مقرّه من علم مافوق الطبيعة ، انّ الوجود اما عين التشخّص او مساوقه . وقد استقصينا بيان ذلكَ فى كتاب التقديسات . فالوجود فى الاعيان هو التشخّص العينىّ بعينه ، والوجود فى الذهن هو عين التشخص الذهنىّ ،
١٢ لاغير . فاذا صحّ لمٰـهيّةالشىء وجود فىالاعيانوتمثّل فىالذهن ، كان نفس مٰـهيـّته لا تمنع الشركة بين الفردَين العينىّ والذهنىّ . فكانت لا محالة له ماهيّة كلّيّة صالحة للحمل على ذينكَ الفردين .

١٥ فاذن لوكانت للشىء مٰـهيّة وراء الوجود ، كانت مرتبة مٰـهيـّته وراء مرتبة الوجود التى هى بعينها مرتبة التشخّص او مساوقتها . فيمكن ان تكون له مٰـهيّة كليّة تلحقها مرتبة التشخص التى هى مرتبة الوجود بعينها . فيصحّ لها فردان متغايران ، بحسب
١٨ وجوديها العينىّ والذهنىّ . وامّا اذا كان الوجود الاصيل فى الاعيان هو نفس ماهيّته بعينها ، فلا تتصوّر له لامحالة كلّيّة ولا تشخّص ، الّا خصوص تشخّصه العينىّ بحسب وجوده المتاصّل فى متن الاعيان ، لانّ تشخّصه العينى بالوجود فى الاعيان هو نفس
٢١ مٰـهيّته ، لاغير . فاذن ، لايتصحّح لماهيّته وجود فى الذهن يلزمها بحسبه فرد ذهنىّ . فاخفض جناحَ عقلِكَ للحقّ ، ولاتكونَنّ من الجاهلين .

وَمیضٌ

و بمثل ما استبان لک من السبیلین، یستبین انّه انّما تتصحّح المرتبة العقلیّة للذات العینیّة، اذا لم تکن الذات العینیّة، وجودها الاصیل فی متن الاعیان هو بعینه جوهر نفسها ومرتبة ذاتها من حیث هی هی.

فاما اذا کانت مرتبة نفس الذات بما هی هی، هی بعینها الوجود فی حاقّ الاعیان، کانت المرتبة العقلیّة بحسب نفس ماهیّة الذات الحقّة من حیث نفسها المرسلة، هی بعینها الوجود فی متن الخارج والتقرّر فی حاقّ الاعیان. فالمرتبة العقلیّة والهویّة العینیّة هناك واحد، علی خلاف شاکلتها حیث یکون الوجود زایدا علی المٰهیّة. فهٰذان اصلان من امّهات الاصول التی هی ارکان علم مافوق الطبیعة.

وَمیضٌ

لعلک تکون، بما القی الیک من الضوابط والقوانین، مستنیماً الی مذهب العقل الصراح، مستیقناً، ان مرتبة التقرّر والفعلیّة متقدّمة علی مرتبة الوجود بمفهومه المصدری الذی لایتکثّر الا بتکثّر الموضوعات ولا یتصور له فرد سوی الحصّة لایتخصص الا بالاضافة، لاقبلها.

فالصحیح: صار الانسان فوجد؛ لست اقول: صار الانسان انساناً، فصار موجوداً علی سبیل الصیرورة الایتلافیة المستدعیة بمفهومها صائراً ومصیراً الیه. بل اقول: صار الانسان علی شاکلة الصیرورة البسیطة الغیر المستدعیة بحسب المفهوم الّا صائرا فقط، ای بتجوهر جوهر ذاته وتقرّر سنخ حقیقته، فوجد، ای انتزعت عنه الموجودیة المصدریة، لانها اوّل ماینتزع من الذات المتجوهرة والحقیقة المتقرّرة، من العوارض اللاحقة والمفهومات التابعة، اذ لیس یحکی بها الا عن نفس الذات الواقع جوهرها فی ظرف تلك الموجودیة. فمرتبة الموجودیة المنتزعة المتأخرة حکایة عن مرتبة العقلیّة الواقعة المتقدمة، وتابعة لنفس تلك المرتبة المستتبعة ایّاها. وملاك کون الوجود بمعنی الموجودیة المصدریة، عارضاً من عوارض المهیة، لاعین جوهرها ولاجوهریّاً من جوهریاتها،

وميزانه ومعياره ، بل مرجعه و صيّوره و مآله و معاده ، هوكون المهية غير متقرّرة بنفسها ، بل من تلقاء جاعل فاعل مُبدع مفيض، يفعل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع سنخها
٣ ويفيض جوهرها . ثم لوازم المهية من حيث جوهرها انّما علّتها ومبداها نفس جوهر الماهيّة فى مرتبة التقرّر والفعليّة، قبل مرتبة الموجوديّة المنتزعة اخيراً. فامّا سايرالعوارض اللاحقة ، فعروضها للماهيّة ولحوقها بها، ليس الّا بعد مرتبةالوجود . وضمان بسط هذه
٦ المباحث على ذمّة الافق المبين .

وشريكنا الرئيس سائرٌ مسيرّنا فى ذلك كلّه : قال فى ثانى اولى الفنّ الاوّل من الشفاء فى المدخل : وماهيّات الاشياء قد تكون فى اعيان الاشياء ، وقد تكون فى التصوّر .
٩ فتكون لها اعتبارات ثلٰثة . اعتبار الماهيّة بما هى تلك الماهيّة ، غير مضافة الى احد الوجودين وما يلحقها من حيث هى كذلك . واعتبار لها من حيث هى فى الاعيان ، فتلحقها ايضا اعراض و يخصّ وجودها ذلك . واعتبار لها ، من حيث هى فى التصوّر،
١٢ فتلحقها حينئذ اعراض تخصّ وجودَها ذلك ، مثل الوضع والحمل ، ومثل الكلّيّة والجزئيّة فى الحمل ، والذاتيّة والعرضيّة فى الحمل .

ثمّ قال فى سادسها : قد سلف لك انّ للاشياء ماهيّات ، و ان تلك الماهيّات
١٥ قد تكون موجودة فى الاعيان ، وقد تكون موجودةً فى الاوهام . فانّ المٰهيّة لا توجب لها تحصيل احد الوجودين ، و انّ كلّ واحد من الوجودين لايثبت الّا بعد ثبوت تلك الماهيّة ، وان كلّ واحد من الوجودين يُلحِقُ بالمٰهيّة خواصّ واعراضاً ، تكون
١٨ للماهيّة عند ذلك الوجود ، ويجوز ان لاتكون له فى الوجود الآخر . و ربّما كانت له لوازم تلزمه من حيث المٰهيّة لٰكنّ الماهيّة تكون مقرّرة اوّلا ، ثمّ تلزمها هى . فانّ الاثنينيّة تلزمها الزوجيّة ، و المثلّث يلزمه ان تكون زواياه الثلٰث مساوية لقائمتين ، لا
٢١ لاحد الوجودين ، بل لانّه مثلّث . انتهى كلامه . ومثله فى الاشارات و فى التعليقات فى مواضع عديدة .

ومن متنطّعة المقلّدين من يتحيّر و لا يستقيم ، فتارات يتّبع الحقّ ، وتارات

يحيص عن السبيل الى سبيل المساوقه بين مرتبة الوجود ومرتبة الفعليّة ، ولا يستبين له فساد ذلك مع شدة ظهوره .

وفى المقلّدين من ينتكس ويسير على عكس سير المحصّلين ، فيقدّم مرتبة الوجود على مرتبة الفعليّة ، ولا يُبالى بتقديم العارض على المعروض ، فيقول : وجد فصار انسانا ، و يُسنِده الى خاتم المحقّقين فى شرح الاشارات و فى مَصارِع المُصارِع ، و يتحامل طبيعةً مبهمةً مشتركةً بين الجنسين الأقصيين ، الجوهر و العرض ، تتعيّن بالجوهريّة او العرضيّة لخصوصيّة احد الوجودين ، ونحن فى عُنفوان العُمر وغُلواء الشباب قد اوضحنا سبيل ابطاله واصَبْنا مَحزَّ القول فيه فى الحواشى والمعلّقات. وامّا الآن فالوقت اعزّ من ذلك .

وَمْضَةٌ

اَلَسْنا علّمناك فى الافق المبين انّ المعلوليّة على ضربين ، صدوريّة وتالّفيّة ؟

فمعلوليّة الصدور ، هى الاستناد الى العلّة المحتاج اليها فى التقرّر والوجود ، وتكون هى لامحالة خارجةً عن قوام ماهيّة المعلول . اذ جزء الماهيّة ماخوذ من جانب المعلول ، وفى حيّز المفروغ عنه باللحاظ حين مايلحظ استنادها الى العلة ، اذ ليس للشىء المركّب استناد مستانف الى العلّة ، وراء استنادات الاجزاء بالاسر ، و لا للعلّة فيه تأثير جديد بعدالتأثير فى الاجزاء بالاسر ، فصدور جزء المعلول عن العلّة متضمّن فى صدوره عنها .

ومعلوليّة التألّف ، هى ائتلاف قوام ماهيّة المعلول من اجزائها التى هى جوهريّاتها المتقوّم جوهرها منها .

وكذلك العليّة ايضا ، فى ازاء المعلوليّة ، على ضربين. عليّة من سبيل الصدور ، وعليّة من سبيل التألّف . والعلّة بحسب التألّف فى حيّز المعلول بحسب الصدور ، وداخلة فيه ، وهو معلولها من حيث التألّف ، ومعلول علّتها من حيث الصدور ، و علّته من حيث الصدور مباينة لسنخ ذاته وخارجة عن جوهر ماهيّته . ومنبع الافتقار الى العلّة من من سبيل الصدور ، طباع الامكان الذاتىّ ، و الى العلّة من سبيل التألّف كون الذات

مزدوجة الحقيقة غير احديّة الماهيّة .

وَمِيضٌ

٣ قال الشريك فى منطق الاشارات : اعلم ان من المحمولات محمولات مقوّمة لموضوعاتها ، ولست اعنى «بالمقوّم» المحمول الذى يفتقر الموضوع اليه فى تحقق وجوده ، بل المحمول الذى يفتقر الموضوع اليه فى ماهيّته ويكون داخلا فى ماهيّته جزءاً منها ، مثل ٦ الشكلية للمثلث ، والجسميّة للانسان .

ثمّ قال : اعلم انّ كلّ شىء له ماهيّة ، فانّه انّما يتحقّق موجودا فى الاعيان او متصوّر فى الاذهان ، بان تكون اجزاؤه حاضرة معه . واذا كانت له حقيقة غير كونها ٩ موجودةً احدَ الوجودين ، وغيرَ مقوِّمَة به ، فالوجود معنى مضاف الى حقيقتها ، لازم او غير لازم . واسباب وجوده ايضاً غير اسباب ماهيّته مثل الانسانيّة ، فانّها فى نفسها حقيقة او ماهية ليس انها موجودة فى الاعيان او موجودة فى الاذهان مقوّما لها ، بل يضاف ١٢ اليها . ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثّل معناها فى النفس ، خاليا عمّا هو جزؤها المقوِّم . انتهى بالفاظه .

وقال فى النمط الرابع : الشىء قد يكون معلولا باعتبار ماهيّته وحقيقته ، وقد ١٥ يكون معلولا فى وجوده . ولك ان تعتبر ذلك بالمثلّث مثلا ، فانّ حقيقته متقوّمة بالسطح والخطّ الذى هو ضلعه ، و يقومانه من حيث هو مثلّث ، وحقيقة المثلثيّة ، كانّهما علّتاه المادّيّة والصوريّة . وامّا من حيث وجوده ، فقد يتعلّق بعلّة اخرى ايضا ، ١٨ غير هذه . ليست هى علّة تُقَوِّمُ مثلثيّته وتكون جزءاً من حدّها . وتلك هى الفاعليّة او الغائيّة التى هى علّة فاعليّة لعليّة العلّة الفاعليّة .

وقال فى اوّل رابعة الهيات الشفاء : ليس من شرط الوجود للواحد ان تكون الكثرة ٢١ موجودة ، ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجوداً . وليس فى هذا انّ الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انّه يُحتاج اليه حتّى يُفاد للكثرة وجود بالتركيب منه . انتهى بالفاظه .

وقال فی سادس ثالثة الهیّات الشفاء : انـّما تحتاج الکثرة الی ان یفهم لها انـّها من الوحدة ، لانـّها معلولة للوحدة فی ذاتها ، ای فی جوهر ماهیـّتها ، معلولیـّةً تقوّمیـّةً تألفـّیةً . وقال فی حادی عشر اولی طبیعیـّات الشفاء : ثمّ الفاعل والغایة ، کانـّهما مبدأن ۳
غیر قریبین من المرکـّب المعلول . فأنّ الفاعل امـّا ان یکون مهیـّئاً للمادّة ، فیکون سبباً لایجاد المادّة القریبة من المعلول ، لا سبباً قریباً من المعلول ؛ او یکون معطیاً للصورة ، فیکون سببا لایجاد الصورة القریبة . والغایة سبب للفاعل فی انـّه فاعل ، وسبب للصورة ۶
والمادّة بسبب تحریکها للفاعل للمرکـّب . فالمبادی القریبة من الشیء ، هی الهیولی والصورة ، ولا واسطة بینهما و بین الشیء ، بل هما علـّتاه علی انـّهما جزأن یقوّمانه بلاواسطة ، وان اختلف تقویم کلّ منهما ، فکان هذا علـّةً غیر العلـّة التی هی ذاك . انتهی کلامه . ۹

ومعناه انّ علـّة وجود المرکب ، انما سبیل افاضتها ایـّاه ان تُفیض وجودَ الاجزاء بالاسر التی هی جملة العلل لتقوّم حقیقته المفتقرة الی علـّة مفیضة . فیستتبع ایجادها الاجزاء بالاسر وجودَ المرکـّب الذی هو مجموع الاجزاء من حیث لحوقُ اعتبار التألیف ، فاحقّ ۱۲
ماینسب الیه العقل الصدورَ عن العلـّة بالایجاد اوّلاً هو الاجزاء بالاسر ، ثمّ مجموع الاجزاء الذی هو المرکـّب منها ، لا باستیناف ایجاد آخر مستأنف ، بل بعین ایجاد الاجزاء بالاسر. فالعلـّة الموجدة للمرکـّب انـّما اثرها اوّلا الاجزاء باسرها ، ثمّ نفس المجموع المرکـّب ۱۵
علی الاستتباع اللازم بالضرورة .

و لیس معناه العبارة مایوهمه ظاهر اللفظ انّ العلـّة الفاعلة توجد الاجزاء ثمّ الاجزاء توجِد المرکـّب . کیف ؟ وقد اعلن بابطال ذلك فی قوله « بل هما علـّتاه علی ۱۸
انـّهما جزآن یقوّمانه بلاواسطة » . ومن المستبین للعقل الصریح والذهن الصُراح انّ الاجزاء مفروغ عن اعتبارها فی حقیقة المرکـّب ، حین مایرام ان یعتبر استناده الی العلـّة الفاعلة . فاذن هی فی حیـّز المستند ، ومن الامور المعتبرة فی جانب المعلول ، کما الامکانُ ۲۱
والاحتیاج ، لا فی حیـّز المُستَنَدِ الیه ، و من الاعتبارات الملحوظة فی جانب العلـّة الجاعلة .

ونظير هذا ما قد اوضحه الافق المبين فى مباحث الجعل ، ان سبيل الجاعل فى افاضة المجعول ان يُبدِع نفسَ المٰهيّة ، فيلزمها بعين ذلك الابداع انتكون موجودةً صالحةً لان تنتزع منها الموجوديّة ، اذ ليست الموجوديّة الّا حكاية نفس ذاتها المجعولة المتقرّرة ، ٣ لا ان يُبدَع نفسَها ، ثمّ هى تقتضى انتكون موجودة على ان تكون هى واسطةً فى التأثير. فكيف يُعقل ان تكون المٰهيّة مؤثرة فى وجود نفسها .

و اذ قد انصرح ذلك ، فقد استبان انّ علّة الحاجة الى العلّة الصدوريّة هو ٦ الامكان الذاتى مطلقا ، امّا فى البسيط ، فامكانه فى نفسه بحسب نفسه بما هى هى ، وامّا فى المركّب ، فامكان اجزائه وامكان جوهر ذاته ، بحسب حال اجزائه . فلْيُتَبَصَّر .

وَميضٌ ٩

فاذن ، الشىء المزدوج الذات من اجزاء مؤتلفة ، انّما افتقاره الى ماهو جزؤه لذاته وبحسب جوهر ماهيّته . وامّا الافتقار الى ماهو خارج عن قوام حقيقته ، فبحسب افتقار جزئه . فالحاجة الى الجزء هى حاجة نفس جوهر الذات المزدوجة . فامّا الحاجة ١٢ الى المؤثر و الى كلّ علّة خارجة عن قوام الذات ، فهى بالحقيقه حاجة الجزء اوالاجزاء بالاسر ، والحاجة الى جزء الجزء لنفس الذات ، ولٰكن من تلقاء ذات الجزء ، ولايتكرّر شىء من الاجزاء فى قوام الذات الحقيقيّة . ١٥

وقد يعرض لكلّ من المادّة والصورة ان تكون علّة بواسطة و بغير واسطة معاً من وجهين ، ولكن على العلّية من السبيلين ، لا بضرب واحد من ضربَى العليّة . امّا المادّة ، فاذا كان المركب ليس نوعا ، بل صنفا ، وكانت الصورة لاالتى تخصّ باسم ١٨ «الصورة» بل هيئةً عرضيّةً ، فحينئذ تكون المادّة مقوّمةً لذلك العرض الذى يقوّم ماهيّةَ الصنف بما هو صنف . فتكون علّةً مّامن سبيل الصدور وللعلّة من سبيل التألّف ، لكنّها من حيث هى صورة جزء من المركّب وعلّة مادّيّة . فلا واسطة بينهما بحسب ٢١ التقوّم والتالّف .

وامّا الصورة ، فاذا كانت هى صورة حقيقيّة ، اى من مقولة الجوهر ، وكانت

تقوّم وجود المادّة بالفعل ، و المادّة علّة لماهيّة المركّب ، فتكون علّة مّا من سبيل الصّدور لعلّة المركّب من سبيل التألّف ، لكنّها من حيث هى صورة جزء من المركّب وعلّة صورية ، فلا واسطة بينهما . ٣

وَ مِيْضٌ

انّ هناك شكّاً مُعضِلاً ، وهو انّه لايُستَراب فى انّ المجموع ، بما هوالمجموع ، موجود اٰخر وراء الموجودات التى هى الاجزاء بالاسر . فيكون لامحالة ممكنا مّا من ٦ الممكنات بالذات ، كما الاجزاء بالاسر ممكنات . وكلّ ممكن ، فانّ عدم نفسه ، بما هو هو من حيث نفسُه ، ممكن بتّةً . فلا محالة لابدّ من ان يمتنع ذلك العدم بعلّة موجبة للوجود ، لا بالعرض بل بالذات ، حتّى يتحقّق وجوده الواجب من تلقاء العلّة. ٩ فاذن المجموع ، بما هو المجموع ، لايتصحّح وجوده اذا امتنع عدم نفسِه من حيث نفسه ، مع عزل النظر عن عدمات الاجزاء ، من تلقاء علّته الموجبة ايّاه . فكيف لايكون له استناد بالذات الى علّته وراء استنادات الاجزاء ؟ ١٢

فهذا الشكّ المُعضِل العويص انّما سبيل حلّه من اصلين ، مبسوط تحقيقهُما فى الافق المبين والصُحُف التى فى طبقته من اصول العلم الذى فوق الطبيعة .

احدهما انّ الممكن بالذات هو ما لايتأبّى ذاتُه طبيعةَ الوجود وطبيعةَ العدم ، ١٥ لا مايجوز بالنظر الى ذاته جميعُ انحاء الوجود وجميع انحاء العدم ، والواجب بالذات مايجب لذاته طبيعة الوجود . لاجميع انحاء الوجود . والممتنع بالذات ما يجب لذاته طبيعة العدم ، لاجميع انحاء العدم . فاعلّ نحواً مّا من انحاء الوجود بخصوصه ، او نحوامّا من انحاء ١٨ العدم بخصوصه ، يمتنع بالنظر الى ذات ممكن مّا من الممكنات بالذات .

والاخر الاصل الذى عُنوانه « اُسٌّ قانونىّ » . وحكم برهانيه انّ امكان الفرد اووجوبَه بخصوصه. مساوق امكان الطبيعة المرسلة او وجوبها، ولا عكس. وامتناع الطبيعة المرسلة ٢١ مستلزم امتناع الفرد بخصوصه ، ولا عكس . فامّا استبانة حلّ الشّكّ ، فسبيل ايضاحها ان يقال: كون المجموع ، بما هو المجموع، ممكنا مّا من الممكنات بالذات وراءَ الممكنات

التى هى الاجزاء بالاسر ، انّما يستوجب اَن تَسُوغَ له ، بحسب نفسه ، طبيعة العدم بما هى طبيعة العدم . و ذلك ليس يصادم ان يكون عدمٌ ما بخصوصه ، و اَعنى به عدَمه
٣ عند وجود الاجزاء بالاسر ، ممتنعاً بالنظر الى ذاته ، بحسب نفس ذاته . فلايكون وجودُه حايجاً الى ان يمتنع ذلك العدم بعلة موجبة غيرنفس ذاتِه . اَليسَ احتياج تحقّق الوجود الى ان يمتنع العدم بعلّة وراء نفس ذات المعلول ، انّما هو فى العدمات الجائزة ، بالنظر
٦ الى نفس ذاته لامطلقا ؟

فان اَزْعَجك شيطان الوهم حينئذ انّه اذا كان عدم المجموع ، بما هوالمجموع ، عند وجود الاجزاء بالاسر ، ممتنعاً بالنظر الى نفس ذاته ، كان لامحالة وجوده عند وجودها
٩ واجبا لذاته بنفس ذاته ، ضرورةَ انّ امتناع احد النقيضين بالنظر الى نفس الذات فى قوّة وجوب الاٰخر بالنظر اليها بتّةً اُزِيحَ عنك سلطانُه بتفطينك انّ نقيض عدم المجموع عند وجودالاجزاء بالاسر ، رفعُ ذلك العدم ، ورفعُه اعمّ من ان يكون بوجوده
١٢ مع وجودها او بانتفائه مع انتفائها ، فاذا امتنع بالنظر الى ذاته عدمُه عند وجودها ، كان الواجب له بنفس ذاته طبيعة هذا الاعمّ . و قد تَاسَّسَ فى الاُسِّ القانونىّ انّ وجوب طبيعةالعامّ المرسل ليس يستلزم وجوب الخاصّ بخصوصه بل يصحّ امكان الخاصّ بخصوصيّته
١٥ اوامتناعُه ، مع وجوب الطبيعةالمرسلة فى حدّ ارسالها . فاذن ، وجوب رفع عدم المجموع ، بما هو المجموع ، عندوجودالاجزاءبالاسر ، بالنظرالى نفس ذات المجموع ، لا يابىٰ امكانَ وجوده عند وجودها امكانابالذات . فلا محيص من استناد وجوده ، عند وجود الاجزاء
١٨ باسرها لكونه ممكنابالذات ، الى علّة جاعلة موجبة ايّاه مقتضية لامتناع مايجوز بالنظر الى ذاته ، من انحاءالعدم وطبيعته المرسلة ، و ان كان عدمه ، مع وجود الاجزاء بالاسرممتنعا عليه ، بحسب جوهر ذاته . فلا تكوننّ من الجاهلين ولاتُصْغِيَنَّ الى المُتخبّطين .

٢١
وَمِيْضٌ

اَما تَسْتَيقِنُ انّ مقومات المٰهيّة باسرها على اللحاظ التفصيلى هى الحدّ ، و مجموع المقوّمات على اللحاظ الاجمالىّ هو المحدود ؟ والاجمال والتفصيل من اوصاف

الادراك . ولا فرق بين الصورتين بحسب المدرَك اصلا . انّما اللّحاظ التفصيلىّ نحو من الانكشاف اشدّ من نحو الانكشاف فى اللحاظ الاجمالى ، والمنكشف الّذى هو متعلّق اللحاظين وملحوظ الادراكين، واحد بالذات مختلف بالاعتبار. والاعتباران متغايران بحسب نفس الامر قطعا . فاذن ، اعتبار مجموع الاجزاء امر وراء اعتبار الاجزاء بالاسر . فانّ الاجزاء بالاسر غير الكلّ الافرادىّ بالذات ، وغير مجموع الاجزاء المعروض لاعتبار المعيّة والتأليف بالاعتبار . وامّا المعروض والعارض جميعا فأمر اعتبارىّ ذهنىّ يعتبره الذهن وهو خارج عمّا نحن فى سبيله .

والاجزاء بالاسر هى المتقدّمات المقوّمات ، ومجموع الاجزاء هو المتاخّر المتقوّم المتالّف . فالاجزاء بالاسر تفصيل لجوهر ذات مجموع الاجزاء ، وعلّة تامّة لتمام تحصّله بحسب التصوّر . وكمال مٰهيّته بحسب التقوّم والتالّف . وهذا الضابط مستوعب الشمول للماهيّات المركّبة على الاطلاق ، لامتخصّص الانسحاب بما له جزء صورىّ ، كما يتوهّم بعض مَن يتنطّع من المقلّدين ، و لا يستشعر انّ الاجزاء المادّية والصوريّة باسرها ، فيما له جزء صورىّ ، فى منزلة آحاد الاجزاء بالاسر ، فيما تنوّعه بالاجزاء المادّية ، لاغير ، كما الامر فى كلّ من انواع العدد المتألّف من نفس الوحدات فقط ، من دون جزء صورىّ اصلا . فليتعرّف وليتبثت .

وَميضٌ

قولنا معشر الحكماء الرّاسخين انّ الاجمال والتّفصيل فى مجموع الاجزاء والاجزاء بالاسر ، كما بين المحدود والحدّ ، نحوان مختلفان من الادراك ، من غير اختلاف هناك فى المدرك اصلا . انّما المعنى فيه بالادراك والمدرك العلم والمعلوم باحد معانيهما الثلاثة المتباينة المختلفة بالذات ، وهو الصّورة العلميّة الذهنيّة المنطبعة فى النّفس . و ذو الصورة الذى هو سنخ حقيقة المعلوم ، بحسب نفس جوهر المهيّة . لاهما بمعنى الانكشاف المصدرىّ والامر المنكشف . ولاهما بمعنى الانكشاف المصدرىّ و الامر المنكشف ولاهما بمعنى الحالة الادراكيّة للنفس العاقلة التى هى المقسم فى تقسيم العلم الى التصوّر

و التصديق ، و متعلّق تلك الحالة الّذى هو الصورة العلميّة الذّهنيّة الانطباعيّة .
فالصّورة العلميّة المنطبعة فى النّفس ، علم بالنسبة الى سنخ جوهر حقيقة المعلوم ،ومعلوم
٣ بالقياس الى العلم المتعلّق بها ، واعنى به الحالة الادراكيّةالمختلفة فىصورتىالعلم التصوّرى
والعلم التصديقى بالنوع . فاذن ، الصورة الذهنيّة المرتسمة فى النفس علم ومعلوم
باعتبارين .
٦ وايّاها نعنى حيث نقول : العلم والمعلوم متّحدان بالذات . متغايران بالاعتبار .
وهى واحدة فى العلم الاجمالى ، متكثرة فىالعلم التفصيلى . فامّا المعلوم بمعنى جوهرحقيقة
المعلوم الذى هو ذو الصّورة العلميّة ، فغير مختلف فى صورتى الاجمال والتفصيل اصلا .
٩ والمعلوم بالذات المنكشف بالقصد الاول هوالصورة الذهنيّة ، والمعلوم بالعرض المنكشف
بالقصد الثانى هو الشىء العينى الخارجىّ . فليتثبّت ولا يتخبّط .

وَمْضَةٌ

١٢ هل انت ممّن يستقيم عقله ؟ فيتبصّر قلبك ويستنيم سرّك الى ماقد اقترّ عندالعقلاء
فى مقارّه ، انّ كل ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق ، وكلاهما وجوب بالغير لامن
تلقاء الذات ، ويعمّان مرتبتى التقرّر والوجود جميعا ، وكذلك طرفى الايجاب والسلب .
١٥ والموصوف بالوجوب السابق نفس الذات ، و بالوجوب اللاحق الذاتُ بشرط اعتبار
التقرّر والوجود ، ايجابا او سلبا ، وفى الهليّات المركّبة ، ذات الموضوع بشرط الاتّصاف
بالمحمول او بشرط انتفائه .
١٨ و هذا الاصل مُجمَعٌ على اثباته ، الّا من فئة من المتكلّفين للاولويّة الغير
الوجوبيّة على ضرب من الراجحيّة . والامر مستبين السبيل عند حزب الحقّ و ابناء
الحقيقة . ونحن قد آتينا بالقول المُشبع فيه ، وآتيناه قِسْطَه من الفحص ، واوفيناه
٢١ حقّه من البسط ، باذن‌الله العزيز العليم علا سلطانه ، فى الافق المبين و فى التقويمات
والتصحيحات . فليكن ضمان محزّ التحقيق هنا لك على التفصيل مستقرّا فى ذمّتهما ،
فامّا ضابط المراتب المترتّبة على نمط الاجمال ، فعلى هذا السبيل : امكن ، فاحتاج ،

فأُوجِبَ و وجب ، فَجُعِلَ ، وتقرّر ، ووُجِدَ ، فوجب .

وَمْضَةٌ

اَلَم تَسْمَعْهُم يقولون ؟ ــ انّ طباع مفهوم التقدّم والتاخّر الّذى يجمع جميع الانواع بالاشتراك الحملىّ ، ولٰكن لاعلى التواطؤ ، بل على سبيل التشكيك ، هو انّ معنى مّا من المعانى او شأنا مّا من الشؤون لشيئين يجتمعان فيه ، لا يكون هو حاصلا لاحدهما ، الّا وقد حصل للآخر ، ويكون هو حاصلا لذاك الاٰخر ، وليس هو بحاصل لذا . فهٰذا القدر المشترك يعمّ انواعَ السبعة على سبيل التشكيك .

و مِلاك الامر فى كلّ نوع ، هو المعنى الذى فيه التقدّم والتاخّر ، فيشترك فيه شيئان ، منه لاحدهما بعينه ماليس للآخر ، وما منه للاٰخر فهو ايضا لهذا ، فبحسبه يكون هٰذا متقدّما و الاٰخر متاخّرا . وذلك المعنى المشترك فيه مِلاكا للتقدّم والتأخّر .

ففى التقدّم بالرتبة مثلا . ومن حيّزه التقدّم المكانى ، ملاك الامر النسبة الترتيبيّة الى مبدأٍ محدود بالطبع ، او بالوضع ، او بالفرض بالقرب والبعد منه . فالاقرب الى المبدأ المحدود متقدّم ، والابعد منه متأخّر . فللمتقدّم ان يلى ذلك المبداء حيث ليس يَليهِ المتاخّر ، والمتاخّر ليس يليهِ ، الّا قد وَلِيَه المتقدّم .

وفى التقدّم بالشرف ، المعنى المجعول كالمبدأ المحدود يكون منه للمتقدّم ماليس للمتاخّر و ليس للمتأخّر منه ، الّا انقص ممّا منه للمتقدّم ، كما للرئيس ، من الاختيار ما ليس منه للمرؤس الّا عضة ممّا منه للرئيس . لست اقول انّ الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس ، و انّما يقع للمرؤس حين وقع للرّئيس ، فيتحرّك باختيار الرّئيس ، كما قاله الشريك فى الٰهيّات الشفاء . فانّ ذلك اخراج له من التقدّم بالشرف ، والحاق له بالتقدم بالذات . فملاك الامر فى التقدّم بالشرف ، الاختلاف فى المعنى المجهول كالمبداء المحدود بالكمال والنقص والشدة والضعف والزيادة والنقصان ، كما المِلاك فى التقدّم بالرتبة الاختلاف فى النسبة الترتيبيّة الى المبداء المحدود بالبعد والقرب منه . فمعيار اعتبار السبق بالشرف ، رجحان السابق على المسبوق بحسب الفضايل . بل

ولو بحسب معنى مّا غير الفضل ، كما اعتبره فى الشفاء ، امّا بالطبع فى العقليّات ، كما فى
الانواع المتنازلة الى النوع الاسفل ، والاجناس المتصاعدة الى الجنس الاقصى، وكذلك
٣ المراتب المترتّبة فى سلسلتى البَدْؤ والعود ، و امّا بالوضع طبعا ، كما فى طبقات كرات
عالم الجسمانيّات ، فى جهتى الفوق والتحت من المركز الى المحيط ، ومن المحيط الى
المركز ، او جعلاً كما فى التقدّم المكانىّ بالنسبة الى موضع المحراب ، وامّا بالفرض ، كما
٦ فى الاختلاف بالقرب والبُعد من الآن المفروض فى الزمان ، اذا جعل مبدءاً محدوداً فى
النسبة الترتيبيّة . والمتقدّم والمتاخّر بالرتبة ينقلبان بالتبدّل ، اذا تبدّل المجعول مبدءاً
محدوداً . فليتعرّف .

٩ وَمِيْضٌ

فَاِذ دَرَيْتَ انّ اختلاف انواع القبليّة والبعديّة ، بحسب اختلاف المعنى الّذى
فيه التقدّم والتاخّر واختلاف المِلاك فيه، فَاعْلَمَنْ انّ من الانواع ماالسبق فيه بحسب
١٢ اختلاف النسبة الترتيبيّة الى الامر المفروض مبدءاً محدوداً، وليس هو الّا نوعا واحدا ،
هو التقدّم بالرتبة ، لاغير . ومنها ماالسبق فيه بحسب اختلاف السابق والمسبوق فى المعنى
الذى فيه التقدّم والتاخّر بالزيادة والنقصان والراجحيّة والمرجوحيّة ، وهو ايضا ليس
١٥ الّا نوعا واحدا وهو التقدم بالشرف . ومنها ماالقبليّة فيه بحسب الانفكاك والانفراد بين
القبل والبعد فى ظرف الوجود و وعاء الحصول، وتخلّف البعد عن القبل فى ذلك الظرف
بحسب متن الواقع ، لابحسب خصوص المرتبة العقليّة، وان كانت هى من مراتب نفس
١٨ الامر . وذلك نوعان مختلفان ، هما التقدّم الزمانىّ والتقدّم السرمدىّ . و سيستبين لك
السبيل فيهما من ذى قبل ، انشاءالله العزيز العليم .

وهٰذه الانواع الاربعة ليست هى باعتبار العلاقة الذاتيّة الارتباطيّة بين السابق
٢١ والمسبوق بالافتقار والاستناد اصلا .

ومنها ما بحسب العلاقة الذاتيّة الارتباطيّة بين القبل والبعد بالافتقار والاستناد ،
وانّماالتقدم والتاخّر فيه بالانفراد والتخلف فى التقرر والوجود، ولٰكن لا فى متن الواقع ،

بل فى خصوص المرتبة العقليّة ، واعنى بها مرتبة ذات المتقدّم و مرتبة ذات المتاخّر ، وليس هو الا التقدّم الذاتى . وذلك انواع ثلٰثة التقدّم بالطبع ، والتقدّم بالماهيّة ، والتقدم بالعلّية .

٣

ألَسْتَ قد تَحقَّقْتَ بما قد حقّقناه لك ؟ — انّ مرتبةالوجود ومرتبة عارضه، اعنى الوجوب ، و هو تاكّد الوجود و التقرّر ، ومرتبة معروضه ، اعنى نفس الماهيّة وتقرّرها وتجوهرها ، مفهومات متغايرة و مراتب مترتّبة مختلفة بالاعتبارات ، بحسب نفس الامر بتّة . فاذاكانت كلّ واحدة من هٰذه المراتب الثلث مافيه التقدّم والتاخّر، تحصّلت لامحالة انواع ثلٰثه محصّلة . فلاتكونّن من الجاهلين .

٦

وَمِيضٌ

٩

فاذن ، المعنى الّذى فيه القبليّة فى التقدّم بالطبع بحسب الخارج مثلا ، هوالوجود فىالاعيان ، ولٰكن لا بحسب متن الاعيان وحاقّ الخارج . فانّ التقدّم بالطبع بحسب الخارج ، ليس يأبى المعيّة بالوجود فى حاقّ الخارج ، بل انّما بحسب المرتبة العقليّة بالنظر الى الخارج . فالمتاخّر بالطبع لايكون له الوجود العينىّ فى مرتبة ذاته العينيّة ، الا والمتقدّم بالطبع موجود بالوجود العينى بالفعل فى تلك المرتبة ، والمتقدّم بالطّبع يكون له الوجود العينى فى مرتبة ذاته العينيّة ، والمتاخّر بالطبع ليس بموجود بالفعل فى تلك المرتبة ، اذالعلّة تكون موجودة فى مرتبة ذات المعلول ، بخلاف المعلول ، فانّه لا يكون موجودا فى مرتبة ذات العلّة بتّة .

١٢

١٥

وفى التقدّم بالمهيّة ،انّما المعنى الّذى فيه التقدّم نفس الماهيّة وتقوّمها وتجوهرها وفعليّتها ، لا بحسب حاق الواقع ، اذ ليس هو يابَى المعيّة بحسبه ، بل بحسب المرتبة العقليّة . فالمتاخّر تاخّراً بالمٰهيّة يكون المتقدّم متقوّم الماهيّة و متجوهرها لامحالة فى مرتبة ماهيّته بالفعل ،بخلاف المتقدّم تقدما بالمٰهيّة، فانّ ماهيّةالمتاخّر لاتكون متقوّمةً متجوهرةً بالفعل فى مرتبة ماهيّته .

١٨

٢١

وامّا التقدّم بالعلّية ، فالمعنى الذى بحسبه التقدّم فيه ، هو وجوب التقرّر

ووجوب الوجود ، لابحسب متن الواقع ، فانّ المعيّة بحسب الواقع ، المعيّة التى يحتمله جوهر ذات المتاخّر بالمعلوليّة ، معتبرة فيه البتّة ، بل بحسب المرتبة العقليّة . فالمتقدّم بالعليّة له وجوب التقرّر والوجود فى مرتبة ذات المتاخّر بالمعلوليّة ، بخلاف المتاخّر بالمعلوليّة ، اذ ليس له الوجوب فى مرتبة ذات المتقدّم بالعلّية . وذلك لانّ الوجوب يصل الى ذات المتاخّر بالمعلوليّه من ذات المتقدّم بالعلّية ، ولايصل الى ذات المتقدّم بالعليّة من ذات المتاخّر بالمعلوليّة . فالتقدّم بالعليّة معناه تقدّم احد المَعَيْن بوجوب التقرّر والوجود فى حاقّ الواقع ؛ المعيّة الغيرَ الممتنعة بالنظر الى ذاتهما فى حصول الوجوب بحسب المرتبة العقليّة ، لابتعمّل العقل . فهذا هو القول المستوى النضيج فى هٰذه المسئلة. وما عدا ذلك من ساير الاقاويل فِجّةٌ نيّةٌ .

وَميْضٌ

انّما المتقدّم بالطبع فقط ، مطلق العلّة الصدوريّة الناقصة ، سوى العلة الفاعلة من المتمّمات والمنتظرات ، كالشرايط والمهيّات وموضوعات الاعراض . وامّا العلّة الفاعلة الغير التامّة ، فحيث انّها فاعلة جوهر الماهيّة ومفيضة وجودها ، فهى متقدّمة لامحالة نحوين من التقدّم ، تقدّماً بالطبع بحسب الوجود ، وتقدّما بالماهيّة بحسب التقرّر كليهما فى المرتبة العقليّة ، باعتبار الوقوع فى الخارج .

وكذلك اجزاء قوام المركّب من الموادّ والصور ، وجوهريّات جوهر المٰهيّة ، اعنى الاجناس والفصول بما هى اجزاء الحدّ والمحدود فى لحاظ التعيّن والابهام ، لهاالنحوان من التقدّم ، اى بالماهيّة بحسب مرتبة التقوّم والتجوهر ، و بالطبع بحسب مرتبة الوجود ، لا من حيث انّها من مُتِمّات الفاعل ومن تتمّات العلّة الصدوريّة ، فان ذلك وهم باطل قد عرّفناك بطلانه ، بل من حيث انّ ايجاد المركّب بايجاد اجزائه ، وابداع الماهيّة بابداع جوهريّاتها . فالعقل يحكم ، بعد التحليل بانّ الصادر عن الجاعل اوّلا وجود الاجزاء على الاستتباع لوجود المركّب ، و تجوهر الجوهريّات على الاستتباع لتجوهر الماهيّة . نعم ، الصورة الجوهريّة فى المركّبات النوعيّة ، من مُتمّات العلّة الصدوريّة

للمادّة ، والموضوع فى المركّبات الصنفيّة من تتمّات العلّة الصدوريّة للعرض ، على ماقد
تعرّفتَ . فامّا المتقدّم بالعلّية ، فليس هو الّا الفاعل التامّ المستجمع لِمُنْتَظَرات الجعل
وشرايط الافاضة ، اذ يجب ان يكون مجعوله معه فى حاقّ الواقع المعيّة التى يحتملها جوهر ٣
ذات المجعول ، وله التقدّم على ذات المجعول فى وجوب الوجود الحاصل فى حاقّ الواقع ،
ولكن بحسب المرتبة العقليّة ، بالنظر الى ذاته و ذات المجعول . وهذا هو حقيقة طباع
التقدّم بالعلّية . وليس غير الفاعل التام على هذا السبيل ، اذ لا يستوجب ماعداه المعيّةَ ٦
فى حاقّ الواقع البتّة ، وان كان ليس يَتَاَبَّاها .

فقد استتبّ اذن ، انّ التقدّم بالذات ، وهو ما باعتبار العلاقة الذاتية ، للقدر
المشترك بين ما بالطبع وما بالماهيّة وما بالعلّية ، فهٰذا هو الاصطلاح الشايع ، وهو الحرىّ ٩
بالاعتبار .

و ربّما اعتبر الشريك فى الرياسة اصطلاحا آخر فى اطلاق الاسماء ، فجعل ما
بحسب الوجود وما بحسب المٰهيّة ضربين ممّا بالطبع ، ولفظ التقدّم بالطبع ، للقدر المشترك ١٢
بين الضربين ، وقسيماً للذى بالعلّية . قال فى التعليقات .

تعليقٌ : المتقدّم على الشىء بالطبع ، هو مايكون علّة للشىء فى مهيّته مثلا الواحد
علّة الاثنين فى اثنينيّته ، وخطوط المثلّث علّة له فى كونه مثلّثا . وأجزاء الحدّ علّة للحدّ ١٥
فى انه هو .

واما المتقدّم بالعلّية ، فهو ان يكون علّة لوجود الا لمٰهيّة ، فمٰهيّة الشىء غير
انيّته . فالانسان كونه انسانا غير كونه موجوداً . والتقدّم قد يكون تقدّما فى الوجود ، ١٨
لتقدّم الواحد على الاثنين ، وقد يكون فى المفهوم ، كتقدّم الجوهر على العرض فى حمل
مفهوم الموجود عليهما .

وقال التلميذ فى التحصيل : واما المتقدّم بالطبع ، فكتقدّم الواحد على الاثنين ، ٢١
والخطوط على المثلّث ، فانه مع رفع الخطوط ، يرتفع المثلّث ، ولا يرتفع الخطوط مع
رفع المثلّث . والاعتبار فى هذا المتقدّم : هو ما فى المٰهيّة . دون الوجود . والفرق بين

المتقدّم بالطبع وبين المتقدّم بالعلّية ان المتقدّم بالطبع ما لا يكون وجود المتقدّم علّة لوجود المتأخر . فاما المتقدم بالعلّية ، فكما انه متقدم بالوجود ، فكذلك وجوده علّة وسبب للمتأخر . انتهى .

وهناك اصطلاح آخر ثالث مشى عليه الشريك فى قاطيغورياس الشفاء ، وهو تخصيص التقدّم بالذات بالتقدّم بالعلّية .

قال خاتم المحصّلين فى شرح الاشارات : والمتأخر بالمعلولية لا ينفكّ عن المتقدّم بالعلّية فى الزمان . و يرتفع كلّ احد منهما مع ارتفاع صاحبه، الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلّة، من غيرعكس. والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدّم فى الوجود . من غير انعكاس ، فان المتقدّم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر ، اما المتأخر ، فلايمكن ان يوجد الا مع المتقدّم .

و ربّما يقال للمعنى المشترك « تأخر بالطبع » ، و يخصّ التاخّر بالمعلوليّة باسم « التاخر بالذات ». والشيخ استعملهما فى قاطيغورياس الشفاء كذلك. وذلك انّه قال عند ذكر التقدّم بالعلّية ، وان كان يقال المتقدّم بالطبع على المتقدّم بالعلّية والذات ، امّا فى هذا الكتاب ، فقد سمّى المشترك تاخّر بالذات . انتهىٰ قوله .

وقال فى نقد التنزيل انّ الجنس مقدّم على نوعه، لا لكونه جزءا له، ليكون تقدّمه عليه تقدّما بالطبع ، اذ هو من حيث انّه جزء لا يحمل على كلّه ، فلا يكون جنسا ، والجنس يجب ان يحمل على نوعه ؛ ولا لكونه علّة تامّة له ، وهو ظاهر؛ ولا لكون كلّ منهما فى زمان ولا فى مرتبة عقليّة او حسّيّة ، اذ جنس الشىء ليس يجب ان يكون فوقه جنس ؛ ولا لكونه اشرف من نوعه ؛ فهو لكونه عامّا ممكنا ان يوجد و يعقل ، وان لم يوجد و يعقل النوع المعيّن . فتقدّم العامّ على الخاصّ نوع آخر من التقدّم سوى الخمسة المشهورة . انتهى كلامه .

قلت نعم هو نوع آخر سوى الخمسة المشهورة وان هو الّا التقدّم بالماهيّة بحسب المرتبة العقليّة ، بضرب من التحليل فى لحاظ التعيّن والابهام . فَلْيُتَلَطَّفْ .

وَميْضٌ

اَسمعت شيخ الاشراق ؟ — يقول فى المطارحات ، مستثبتا للتشكيك فى الذاتيات بالكماليّة والنقص فى نفس الجوهر المـٰهيّة بهذه العبارة : ثمّ اذا بُيِّنَ انّ الوجود من الامور الاعتباريّة ، ولا تتقدّم العلّة على معلولها الّا بماهيّتها ، فجوهر المعلول ظلّ لجوهر العلّة ، والعلّة جوهريّتها أقدم من جوهر المعلول ، وكلّ امر يشترك فيه العلّة والمعلول وما فى المعلول مستفاد من العلّة ، وهوكظلّ الامور العقليّة . فكيف ساواها فى الجوهريّة ؟ اى انّ الوجود امر ذهنىّ ، فليس التقدّم الّا بالماهيّة ، فتقدّم جوهريّة العلّة على جوهريّة المعلول . وهو مذهب افلاطن والاقدمين ، وهم يجوّزون ان تكون نفسٌ اَقول واقوى من نفس فى جوهرها . انتهىٰ كلامه .

ونحن نقول : التقدّم بالماهيّة انّما يصحّ فى العلّة الفاعلة ، دون ساير العالل ، فالمعلول انّما هو ظلّ ما هو فاعل ذاته و فاعل ماهيّته ، و ليس هو ظلّ الشروط والمعدّات مثلا .

ثمّ كون الوجود من الاعتباريّات الانتزاعيّة ، لايُحيل تقدّم الذات بحسب مرتبة موجوديّتها المنتزَعة المتاخّرة عن مرتبة جوهر الذات ، وهى المرتبة المتقدّمة على الوجود المنتزَع .

فالحصر فى التقدّم بالماهيّة ليس بسديد . بل انّما اللّازم تحقّق نحوين من التقدّم للعلّة الجاعلة بالماهيّة بحسب مرتبة جوهر الذات ، وبالطبع بحسب مرتبة الوجود المنتزَع اخيراً . وانّما مذهب افلاطن والاقدمين اثبات التقدّم بالماهيّة ايضا ، لاارجاع التقدم بالطبع الى التقدم بالماهيّة . ورؤساء المشائيّة ومعلّموهم ايضا مُطبقون على اثبات التقدّم بالمـٰهيّة . وكانه ليس يسَعُ العقلَ الصريحَ والذهنَ الصراحَ استنكارُهُ ، فى مُبدِع جوهر المـٰهيّة و جاعل ذاتها ، بالقياس الى مجعوله ، و فى جوهريّات الماهيّة بالقياس اليها ، وفى مرتبة فعليّة الماهيّة بالقياس الى مرتبة الوجود ، وفى نفس الماهيّة بالقياس الى لوازمها ، وفيما يلحق المـٰهيّة بذاتها فى مرتبة جوهرها بالقياس الى مايلحقها بغيرها .

واماّ تجويز كون نفس اقول و اقوى من نفس فى حقيقة النفسيّة ، وكون العقل اتمّ جوهريّة من النفس مثلا ، فانّما انبعاثه عن عدم التفطّن للفرقان البيّن بين التجوهر
٣ والجوهريّة ، وايضا بين الاتميّة فى الطبيعة المشتركة والاتمّية بحسب كماليّة الحقيقية الغير المشتركة. فتجوهر الجوهر هليته البسيطة المستندة الى الجاعل ، بضربيها الحقيقيّة والمشهوريّة . وجوهريّته هليّته المركّبة المستغنية عن العلّة ، لكون ثبوت الذاتىّ لما هو ذاتىّ له غير مستند
٦ الى علّة اصلا ، باجماع العقلاء ، وكذلك تجوهر الانسان هليّته البسيطة ، اى صيرورة نفسه ، وجوهريّته هليّته المركّبة اى صيرورته انسانا . فاذا تقدّم جوهر على جوهر ، او انسان على انسان ، تقدما بالماهيّة ، كان مفاد ذلك تقدّمه عليه بحسب الهليّة البسيطة .
٩ فامّا بحسب الهليّة المركّبة ، فافراد الماهيّة باسرها سواسية . واذ مقولة الجوهر ماهيّة منعوتيّة غير قايمة فى شىء ، فلاتشكيك فيها اصلا . ولاجوهر اتمّ جوهريّة من جوهر. بل انّما الجوهر الاُولىَ اَولىَ و اقدم من الجواهر الثانية فى التجوهر والوجود ، لا فى
١٢ الجوهريّة . ورُبَّ حقيقة جوهريّة هى حقيقة كاملة تامّة بحسب ذاتها الخاصّة ، بالقياس الى حقيقة اخرى ناقصة جوهريّة ، كالعقل بالنسبة الى الهيولى ، والانسان بالنسبة الى الفرس ، لا فى طباع الجوهريّة الذاتيّة المشتركة .
١٥ ولقد فصّلنا القول فى الفرق بين التجوهر والجوهريّة نحن فى كتاب التقديسات ، وشريكنا فى باريرميناس وقاطيغورياس من الشفاء .

وَمِيْضٌ

١٨ لعلّك تقول : او ليس ، اذا تقدّم شىء على شىء بالوجود ، تقدّم ايضا عليه بالوجوب ، اذ الوجوب كيفيّة الوجود ، والشىء ما لم يجب لم يوجد بتّة ؟ وكذا اذا تقدّم عليه بوجوب الوجود ، تقدّم بالوجود ايضا . فهلّا اعتبرتموهما معاً فيما فيه التقدم
٢١ فى المتقدّم بالطبع ، و فى المتقدّم بالعليّة جميعا ؟

فيقال لك : ليس للمتاخّر بالطبع ، بما هو متاخّر بالطبع ، وجوبُ وجود اصلا ، حتّى يعتبر ادخاله فى ملاك التقدّم ، اذ ليس له بذلك الاعتبار استناد الى علّة تامّة

موجبة. انّما وجوب الوجود للمتاخّر بالمعلوليّة، بما هو متاخّر بالمعلوليّة، اذ هوالمستند الى العلّة التامّة الموجبة . ولذلك كان وجود المتقدّم بالعلّية وارتفاعه ، النسبب الموجب لوجودالمتاخّر بالمعلوليّة وارتفاعه فى متن‌الواقع البتة . ووجودالمتاخّر بالمعلوليّةوارتفاعه، ٣ دليل وجودالمتقدم بالعلّية وارتفاعه فى‌حاقّ الواقع البتّة . فمن‌هناك جُعل وجوب‌الوجود مافيه التقدّم ، فى‌المرتبة العقليّة ، لذات المتقدّم بالعلّية ، لاغير .

فان قلت : اليس بوجود الصورة يجب وجود المركّب بالفعل ، وباعتبار الفصل ٦ يستتمّ تحصّل جوهر المٰهيّة ؟ قلت : نعم ، ولٰكن بما انّ الصورة اخيرة الاجزاء ، والفصل اخير الجوهريّات ،لا بما انّ الصورة متقدّمة بالطبع والفصل متقدّم بالمٰهيّة .

وَمِيضٌ ٩

فان اعضل بك الشك و اعتاص عايك الامر ، فى انّ الفصل يحمل على النوع حملا بالذات، وقد انصرح بماقد اقترّ فى‌مقارّه، انّ فصول‌الانواع على‌الاطلاق مفهومات المشتقّات ، وليست هى بداخلة فى شىء من المقولات الّتى هى‌تحت‌الجنسَين الاقصَيين، ١٢ الجوهر والعرض، دخولا بالذات بتّة؛ فاذن يلزم ان تكون الانواع الجوهريّة ، كالانسان والفرس ، خارجة فى مرتبة ماهيّتها عن مقولة الجوهر ، وكذلك الانواع العرضيّة عن مقولة العرض . ١٥

فاستمع لما نتلوه عليك . وهو انّ الفصل المنطقىّ مطلقا هو المشتقّ ، كالناطق والحسّاس وقابل الأبعاد والمتّصل والمنفصل ، وكذلك العرضيّات هى المشتقّات ، كالكاتب والضاحك . ومفهوم المشتقّ ذات مّا مبهمة ينتسب اليها مبدأ الاشتقاق ، على ١٨ ان تعتبر الاضافة الى ذلك على شاكلة التقييد ، لاعلى سبيل القيدَ . فمفهوم الناطق مثلا ، وهو فصل الانسان ، ذات مّا مبهمة حقّها النطق ، اى ادراك الكلّيّات ، على ان تعتبر الاضافة الى النطق على انّها تقييد ، لاعلى انّها قيد . ٢١

والفصل لاىّ جنس كان ، هو ايّية النوع من الجنس . وليس هو الّا حيثيّةً ما من حيثيّات النوع المحصّل ، واعتباراً مّا من الاعتبارات المضمّنة فى طبيعة الجنس، اذ

هو ، فى حدّ طبيعته ، ذو وحدة مبهمة بالقياس الى الفصول والانواع الّتى هوفى الوجود عينها فالفصل انـّما يحمل على النوع حملا بالذات ، لامن سبيل المائيـّة ، بل من سبيل الاَيـّيـّة .
٣ فاذن الفصل ليس هو ماهيـّةً متاصّلةً . وانـّما هو اعتبار فى جوهر الماهيـّة المتاصّلة . فانّ الماهيـّة وتأصّلها اعتبار جوهر الحقيقة بحسب المائيـّة ، لابحسب الاَيـّيـّة ، والشىء انـّما يدخل فى المقولة ، بما هو ماهيـّة ، لابما هو ايـّيـّة ماهيـّة . فكون الفصل محمولا على النوع
٦ حملا بالذات ، لامن سبيل « ماهو ؟ » بل من سبيل «اىّ شىء هو فى جوهر مائيـّته؟» . ليس يستلزم وقوع النوع فى مقولة مـّا من المقولات بذلك الاعتبار ، ولاعدم كونه بذلك الاعتبار فى مقولة اصلا يصادم كونه بحسب مائيـّته فى مقولة الجوهر مثلا .
٩ ثمّ انّ الداخل فى مقولة بالذات ، هو كلّ ما لحقيقته المحصّلة المتاصّلة تاحدّ نوعىّ محصّل ، بعد احديـّة جنسيـّة ، فالعرضيـّات باسرها وفصول الانواع مطلقا ، خارجة عن جملة المقولات ، نسبتها الى مقولات الجنسين الاقصيَيَيْن نسبة قوم بُداةٍ الى المُتَمدّنين
١٢ فى المدينة ، كما قال فى فاطيغورياس الشفاء . فَلـْيُتَثَبَّتْ .

وَميْضٌ

فليكن عندك ، اذن ، من القساطيس العقليـّة والموازين البرهانيـّة ، انّ لوازم
١٥ الماهيـّات الممتنع انسلاخها عنها فى حاقّ الواقع ، وهى متجوهرة متقرّرة ، واعنى بها لوازم التقرّر فوق لوازم الوجود ، على اَضْرُبٍ ثلٰثه .

فضربٌ منها ، لوازم الماهيـّة على الاصطلاح الشايع الصناعىّ . وهى مفهومات
١٨ وراء جوهر الماهيـّة ، و وراء جوهريـّاتها ، علـّة خلط الماهيـّة بها نفس جوهر الماهيـّة بما هى هى ، فى مرتبة مطلق التقرر ، كما الزوجيـّة للاربعة ، وذوالزوايائيـّة للمثلـّث . ومن جعل هناك لمطلق احد الوجودين قسطامـّا من المدخليـّة فى العليـّة والاقتضاء كما يتَمجْمج
٢١ به رهط من المقلـّدين ، فليس يفقه الفرقَ بين لوازم الماهيـّة ولوازم الوجود .

وضربٌ ثانٍ منها ، لوازم الماهيـّة المتقرّرة فى مرتبة نفس جوهرها من حيث هى هى ، لامن تلقأ مقتض من خارج ، ولا بحسب اقتضاء من جوهر الماهيـّة ، كما طبيعة الامكان

الذاتیّ ، ومعلولها الذی هو الاحتیاج الی الفاعل لجوهر ماهیّة الممکن بالذات ، فانّه وان کان من العوارض ، لامن جوهریّات جوهر الماهیّة ، لکنّه شقیق الذاتیّات وسهیمها ، فی کون مرتبة نفس الماهیّة ممتنعة الانسلاخ عنها ، لا بعلّة وراء الماهیّة ولا بعلّیة من جنبة الماهیّة ، والسرّ فی ذلک انّه لا حقیقة لمفهوم الامکان بالذات ، الّا سلب طرفی الذات المتقرّرة بحسب نفس ماهیّتها ، من حیث هی هی ، حین ماهی متقرّرة من تلقاء الجاعل ، سلبا بسیطا . فهو سلب بسیط للطرفین ، ولکن فی تقرّر و ایْسٍ ، لا فی انتفاء ولیس . ولذلک کان هو بالقوّة اشبه منه بالعدم . والسلب البسیط ، بما هو سلب بسیط ، لیس یتعلّق صدقه بمقتض ولا باقتضاءٍ ، بل انّما مصداقه انتفاء کون المفهوم المسلوب ثابتا ، بحسب نفس جوهر المٰهیّة .

وضرب ثالث منها ، لوازم یمتنع انسلاخ المٰهیّة المتقرّرة عنها ، ولکن لا بحسب نفس جوهر الماهیّة بما هی هی ، بل من تلقاء الاستناد ان العلّة الجاعلة ، کما وجوب التقرّر ووجوب الوجود والوجود نفسه .

فاذن ، تقدّم نفس المٰهیّة علی هذه العوارض ، وتقدّم هذه العوارض علی سایر العوارض اللاحقة ، من حیّز التقدّم بالمٰهیّة . ومن هناک یستتبّ سبق السلب علی الوجود فی الحدوث الذاتی سبقا بالمٰهیّة ، فلاتکن من الغافلین .

وَمیضٌ

لقد بلغ نظر الشریک فی الریاسة کُنْهَ الحقّ فی هذا القسطاس ، فحقّق الامرَ ، کما حقّقناه ، فی مواضع من الشفاء . وقال فی الاشارات فی النمط الرابع .

اشارةٌ : قد تکون ماهیّة الشیء سببا لصفة من صفاته ، وان تکون صفة له سبباً لصفة اخری ، مثل الفصل للخاصّة . ولکن لا یجوز ان تکون الصفة التی هی الوجود للشیء ، انما هی بسبب ماهیّته التی لیست هی الوجود ، او بسبب صفة اخری ، لان السبب متقدّم فی الوجود ، ولا متقدّم بالوجود قبل الوجود .

فقوله « السبب متقدّم بالوجود » ؛ معناه انّ السبب مخلوط بالوجود فی مرتبة

السببيّة لا محالة ، وان لم يكن الوجود داخلا فيما هوالسبب، وهو نفس الماهيّة المتقرّرة ، لانّ الوجود حكاية التقرّر ، ومطابَقُه المحكّى به عنه ، هو نفس مرتبة التقرّر ، فهو اوّل ۳ مايُنتَزع عن الماهيّة المتقرّرة . فلايصحّ ان يكون هو من اللوازم المقتضاة لنفس الماهيّة ، كما لوازم الماهيّة على الاصطلاح الصناعىّ .

ثمّ انّ هناك شكّا يعترى غير المتمهّر ، وهو انّ كون نفس الماهيّة سبباً للازمها ، ٦ يستلزم ان يكون الشىء البسيط قابلا وفاعلا . وهو محال ، لانّ الفعل نسبة بالوجوب ، والقبول نسبة بالامكان ، وذلك ينبعث عن الغلط باشتراك اللفظ . وقد وقع اوّلا لصاحب الاشراق والمطارحات ، فتَبِعَه على الذهول عنه خاتم المحصّلين فى شرح الاشارات .

۹ والحاذق المتمهّر لا يَعزُبُ عنه ان لفظى « القبول » و « الفعل » يُطلَقان فى اصطلاح الصناعة على معان ثلاثة . ومابحسبه النسبة بالجواز دون الوجوب ، انّما هوالقبول بمعنى القوّة الاستعداديّة لاالقابليّة ، بمعنى كون الشىء موصوفا بصفة مّا ، ولو كان باقتضاء ۱۲ جوهر الذات . وقد حقّق ذلك شريكانا فى التعليم وفى الرياسة ، كلّ منهما فى تعليقاته بعبارة واحدة ، وذكرا انّ البسيط عنه وفيه واحد . ونحن قد اوضحنا السبيل فى كتاب الايماضات والتشريفات وفى كتاب تقويم الايمان ، باذن الله سبحانه ، على قُصْيَا الغاية . ۱٥ فَلْيُتَبَصَّرْ .

وَمِيْضٌ

ما اسهل لك ، اذن ، بما قد تلوناه على سمع قلبك ، ان تستيقن بالعقل المضاعف ۱۸ حقّ اليقين ، انّ الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات ، عين الذات فى الحقيقة الواجبة ، زايد على الماهيّة فى الماهيّات الممكنة . فالقيّوم الواجب بالذات جلّ ذكره ، ماهيّته هى بعينها انيّته ، والماهيّة الممكنة ماهيّته وراء انيّته . اليس بالتقسيم الحاصر الداير ۲۱ بين النفى والاثبات : الموجود امّا هو متقرّر الذات بنفس ذاته ، او ليس هو متقرّر الذات بذاته ، بل من تلقاء جاعل يُبدع جوهر ذاته ؛ فان كان متقرّر الحقيقة بذاته ، فهو الواجب بالذات . وان كان متقرّر الذات ، لا بنفس ذاته ، بل من تلقاء غيره ، فهو

الممکن بالماهیّة .

وقد دَرَیْتَ انّ الوجود هو نفس الموجودیّة المصدریّة المنتزعة من الذات المتقرّرة، ومطابَقُه نفس جوهر الذات . فاذا کانت الذات متقرّرةً بنفسها ، کان یصحّ لامحالة انتزاع الموجودیّة المصدریّة منها ، وحمل مفهوم الموجود علیها بحسب نفسها ، لا بحیثیّة تقییدیّة ، ولا بحیثیّة تعلیلیّة ،فکانت نسبة الموجود والموجودیّة الیها نسبة الحیوان الناطق والانسانیّة الی ذات الانسان . فهٰذا هو معیار العینیّة ومِلاکُها . واذا کانت متقرّرة، لابنفسها ، بل من تلقاء جاعل یُبدعها ، لم یکن یتصحّح انتزاع الموجودیّة وحمل الموجود علیها ، الّا بحیثیّة تعلیلیّة ، وان کان لا یفتقر ذلک الی حیثیّة تقییدیّة . وهذا هو قسطاس الزیادة ومیزانها .

فاذن ، قد استتبّ انّ الوجود العینیّ المتأصّل ، عین حقیقة القیّوم الواجب بالذات وزاید علی ماهیّة الذات الممکنة . ومن سبیل اٰخر قد تعرّفت انّ الوجود لایجوز ان یکون من لوازم المٰهیّة علی الاصطلاح الصناعیّ . فاذن ، وجب ان یکون وجود الموجود بذاته فی حاقّ الاعیان، عین ذاته ونفس حقیقته ، کما الحقیقة الانسانیّة عین ذات الانسان، لا من لوازم ماهیّته ، کما الزوجیّة للاربعة . فاذن ، قد استبان انّ الوجود الاصیل الحقّ فی حاقّ الاعیان ومتن الواقع ، هو عین مرتبة ذات القیّوم الواجب بالذات تعالی سلطانه .

وَمیضٌ

الم تسمع امام المتشکّکین ؟ — یقول فی الملخّص معترضا علی الحکماء .

الزامٌ : اتّفقوا علی انّ الطبیعة النوعیّة الواحدة یمتنع ان یکون بعض اشخاصها مجرّدا عن المادّة ، وبعضها مادّیا . وبنَوا علیه ابطال الابعاد المفارقة الّتی اثبتها اصحاب الخلاء ، و اثبات الهیولی لجرمیّة الافلاک ، وان امتنع الانفصال علیها و انّ المفارقات یجب ان تکون انواعها فی اشخاصها ، و ابطالَ المُثُل الافلاطونیّة . و اذا ثبت ذلک ، **فنقول** : الوجود ایضا طبیعة واحدة . فان کانت غنیّةً عن مقارنة الماهیّة ، فلتکن

كذلك مطلقا ؛ وان كانت محتاجةً اليها ، فلتكن كذلك مطلقا . وان كانت جاز عليها
ان تكون مجرّدة تارةً ، ومقارنةً اخرى ، فلم لايجوز فى الطبيعة النوعيّة ان تكون ماديّةً
٣ تارة ومجرّدةً اخرى ؟ وذلك ممّا لايمكن الفرق فيه .

هذا تشكيكه الالزامىّ . فنقول : لعلّك تكون قد تحقّقتَ ما حقّقناه لك فى
كتاب التقديسات ، فنقول له : ياهذا ، اَمَا تَشْعُر انّ الوجود ليس الّا الموجوديّة
٦ المصدريّة المنتزعة من الموجودات ؟ ولا يتصوّر له فرد سوى الحصّة ، ولا يتحصّص
الا بالاضافة الى الموضوع ، لاقبل الاضافة . و مطابق انتزاعه من ايّة ذات وماهيّة
كانت ، ومناطه ومعياره وملاكُه ارتباط تلك الذات والماهيّة بالموجود الحقّ بنفس
٩ ذاته ، ارتباط الصدور والاستناد . ولا نصيب ، لخصوصيّة ماهيّة ما ، من المدخليّة
فى تصحيح الانتزاع اصلا . بل خصوصيّات الماهيّات باسرها ملغاة الاعتبار فى ذلك
مطلقا . وانّما يتصحح انتزاع الوجود منها بالاستناد الى عين الوجود الحقيقىّ الّذى هو
١٢ الموجود الحقّ بنفس ذاته . وحقيقة الوجود هناك هو تحقّق نفسه، لاتحقّق شيء ، وبين
المنتزع منه ومطابق الانتزاع فرقان مبين . فاذن، ما بازاء الوجود المطلق مطلقا نفس ذات
الموجود الحق والاستناد اليه ، لا غير . فهو سبحانه ، وجود كلّ موجود بمعنى مطابق
١٥ الانتزاع على الحقيقة ، وكلّ موجود غيره فهو به موجود ، وبنفسه معدوم .

وكذلك القول فى التشخّص ، فانه ينبع من منبع الوجود . والتشخّص من حيّز
مطلب « مَن هو ؟ » ، و مطلب « مَن » بالقياس الى المائية بحسب الحقيقة النوعيّة ،
١٨ كمطلب « اىّ » بالقياس الى المائية بحسب الطبيعة الجنسيّة . فالموجود الحقّ بذاته جلّ
سلطانه ، هو المتشخّص بنفس ذاته ، وبه متشخّصية كل متشخّص. فهو سبحانه تشخّص
كل متشخّص ، كما انه وجود كل موجود . فاذن ، قد استبان الفرق بين طبيعة الوجود
٢١ والطبائع النوعيّة . فليتبصّر .

وَميضٌ

هل انت ذو غريزة ملكوتيّة وفطرة قدسيّة ؟ فينتظم لقريحتك العقليّة برهان

حدوث الانسان الكبير ، وهو العالم الأكبر بنظامه الجملى من أجزائه وأعضائه واركانه واخلاطه جميعاً ، نظمه الطبيعى ، من السبيل اللمّى الذى هوالبرهان المعطى لليقين على الحقيقة . ۳

اليس اذن من المنصرح لديك ؟ — انّ تقدّم ذات العلّة ، ولاسيّما العلّة الجاعلة الفاعلة ، على ذات المعلول المجعول ، تقدّما بالذات ، بحسب المرتبة العقلية ، من فطريّات العقول الصريحة والأذهان المستوية ، عليه اجماع الحكماء والعقلاء كافّة . والمعلول لايكون ۶ موجوداً فى مرتبة ذات العلّة الفاعلة الجاعلة ، اذ الوجود يصل الى ذات المعلول من ذات العلّة . وانما يكون بين العلّة والمعلول معيّة فى الوجود ، بحسب مرتبة ذات المعلول ، وبحسب متن الأعيان ، لابحسب مرتبة ذات العلّة . ۹

فالعالم الأكبر بجميع اجزاء نظامه الجملى ، متأخّر عن مرتبة ذات البارى الفعّال جلّ ذكره ، بتّة . واذ تبين ان الوجود الأصيل فى متن الاعيان ، عين مهيةالبارى الحق ونفس حقيقته ، فالمرتبة العقلية وحاقّ الوجود العينى هناك واحد ، وموجوديّته سبحانه ، ۱۲ فى حاقّ كبد الأعيان ومتن خارج الأذهان ، هو بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقّة من كلّ جهة . فالموجوديّة المتاصّلة فى حاقّ الاعيان ومتن الخارج فى العالم الربوبىّ ، بمنزلة مرتبة ذات الانسان او ماهيّة العقل مثلا ، من حيث هى هى ، فى عالم الامكان . ۱۵

فاذن ، تاخّر العالم عن المرتبة العقليّة لذاتهالحقّة ، جلّ سلطانه ، تاخّراً بالمعلوليّة ، هو بعينه التاخّر الانفكاكىّ عنه سبحانه ، بحسب وجوده سبحانه ، فى حاقّ الاعيان . وتقدّمه ، جلّ ذكره ، على العالم تقدّما بالعليّة ، بحسب مرتبة الذات ، هو بعينه التقدّم ۱۸ الانفرادىّ فى متن الاعيان . وكذلك القول هنا لك فى التقدّم بالمـٰهيّة ، بل التقدّم بالذات مطلقا .

فاذن التاخّر بالذات عن البارى الحقّ الاوّل سبحانه ، مطلقا ، سواء عليه أ كان ۲۱ تاخّرا بالمعلوليّة ، ام تاخّرا بالماهيّة ، ام تاخّرا بالطبع ، يرجع الى التاخّر الانفكاكىّ الدهرىّ . وتقدّمه ، جلّ ذكره ، بالذات مطلقا ، سواء كان تقدّما بالعليّة ، او تقدّما

بالماهيّة او تقدّما بالطبع ، يرجع الى التقدّم الانفرادىّ السرمدىّ . وليس يصحّ ان يُقاس ماهنا لك بالشمس وشعاعها ، ومابينهما من التقدّم والتاخّر بالذات بحسب المرتبة
٣ العقليّة ، والمعيّة فى الوجود بحسب متن الاعيان كما تَمُورُبه الاَلْسُنُ مَوْراً او تفور به لافواه فوراً ، لما قد دَرَيْتَ انّ المرتبة العقليّة لذات الشمس بما هى هى ، ليست بعينها هى الوجود فى متن الاعيان ، كما هو سبيل الامر فى العالم الربوبىّ . وكذلك الامر فى حركة
٦ اليد والمفتاح مثلا . فاَخفض جَناحَ عقلك للحقّ ، ولاتكوننّ من الجاهلين .

وَمِيْضٌ

انّ لهذا التبيان البرهانىّ نظيراً فى اقاويل شركائنا الرؤساء والمعلّمين ، حيث يُبَرهِنُون
٩ على انّ حقيقة الوجوب بالذات ، لايجوز ان تكون طبيعة جنسيّة ، ولا طبيعةً نوعيّةً . وقد فصّل القول فيه الشفاء والنجاة والتعليقات . و نحن لخّصناه فى كتاب التقديسات وفى كتاب التقويمات والتصحيحات بهٰذه العبارة .
١٢ وبالحرى ان نقول قولا مرسلا ، انّ كلّ طبيعة ، جنسا كانت او نوعا ، فانّ الفصل المنوّع او الخاصّة المصنّفة او المشخّصة ، ليس يسوغ ان يدخل فى سنخ معناها ، و يفيد نفس ذاتها العامّة المرسلة ، بل انّما يكون مناط تحصّلها ومعيار موجوديّتها بالفعل
١٥ والوجوب بالذات ، هو نفس التقرّر والوجود ، مع امتناع البطلان وعدم العدم بالنظر الى نفس المعنى وطباع سنخ المفهوم . فاذن ، الموجوديّة بالفعل ، مثابتها هناك مثابة نفس اللونيّة والانسانيّة هٰهنا . فكيف يصحّ انتُناط بشىء من الفصول او الخصوصيّات
١٨ والعوارض ؟

والواجب بالذات هو الغنىّ المطلق ، وليس له وجودتان ، بعد ماله فى مرتبة ذاته بحسب نفس معناه ، اذ ليس يطرأ عليه الوجود من خارج بل هو بعينه مرتبة نفس ذاته .
٢١ واللون او الانسان له ، بعد اللونيّة او الانسانيّة ، وجود يستند الى علله . فاذن ، قد بزغ انّ وجوب التقرّر والوجود بالذات ، ليس يصحّ ان يكون طباعا يحتمل الاشتراك اصلا . وبالجملة القيّوم الواجب بالذات ، يجب ان يكون متوحّدا بحقيقته ، ومتشخّصا بذاته .

لست اقول : بلوازم حقیقته و بعوارض ذاته . والّا ، لم تکن ماهیّته هی بعینها انیّته.
فلیس یسوغ ان یقال انّه طبیعة مرسلة ، ولا انّه شخصیّ بعینه من طبیعة مرسلة ومن لوازم
مخصّصة مشخّصة ، بل انّة بنفس ذاته ینفرد ویمتاز عن کلّ شیء هو غیر ذاته. ویمتنع ۳
ان تکون حقیقته لغیر هویّته الواحدة . ولا یوصف بانّه کلّیّ وطبیعة مرسلة ، ولا بانّه
جزئیّ وفرد من طبیعة مرسلة . بل هوالواحد الحقّ من کلّ وجه ، والاحد المطلق من کلّ
جهة . فکما لیس یصحّ ان یکون له محصّل ومشخّص بعد مرتبة ماهیّته ، لانّ التحصّل ۶
بالفعل عین مرتبة ذاته ، فکذلک لیس یتصوّر تاخّر عن مرتبة ذاته ، لا عن وجوده فی
متن الاعیان لانّ الوجود فی متن الاعیان ، عین مرتبة ذاته وماهیّته بما هی هی . وکما
ینفرد بذاته من جهة التمیّز بالحقیقة عن کلّ شیء ، فکذلک ینفرد بذاته من جهة ۹
التقدّم فی متن الاعیان علی کلّ شیء . فلاتکونّن من الممترین .

وَمیضٌ

یاقوم ، انّی لشدید التعجّب جدّا من شریکی فی الریاسة ، ومن شریکی فی التعلیم ، ۱۲
ومن معلّم مشائیّة الیونانیّین ، ومفیدهم الصناعة ، مع اعتلاء مرتبتهم فی البراعة والجلالة ،
وارتفاع درجتهم فی شدّة التیقّظ وتوقّد الفطانة ، کیف توغّلوا فی تقریر هذه الحجّة
البرهانیّة وتحقیق مقدّماتها الیقینیّة ، فی تقدیس الباری الاوّل جلّ ذکره : عن ماهیّة ۱۵
کلّیّة ، وعن ان یکون لکنه حقیقته وجود ذهنیّ فی ذهن مّا من الاذهان اصلا ؛ ثمّ
ذهلوا عن اجرائها فی حدوث العالم وتقدّم الباری الحقّ علیه ، تقدّما انفکاکیّا بالوجود
فی حاق الاعیان ! ۱۸

ثمّ التعجّب من الشریک الرئیس و من معلّم الیونانیّین اشدّ و اکثر ، فانّهما
یحکمان حکما باتّا ، فی مسئلة حدوث العالم وقدمه ، انّها مسئلة جدلیّة الطرفین ، لفقدان
الحُجَج البرهانیّة فی کلا طرفیها . ثمّ فی مسئلة تقدیس الواجب بالذات عن الماهیّة ۲۱
الکلّیّة ، یعوّلون علی هذا البرهان الّذی هو بعینه برهان حدوث العالَم لَدَیَ المتبصّر
المتیقّظ ، و یکرّر ان القول فی تقریره وتلخیصه وتوضیح مقدّماته وحدوده .

وبالجملة ، ماخصّص كلامهم هناك ، انّه يمتنع ان تكون حقيقة وجوب الوجود بالذات طبيعة كلّيّة نوعيّة او جنسيّة ، و ذلك لانّ مرتبة الماهيّة الكلّيّة قبل مرتبة التشخّص والتحصّل بالفعل، لانّ التشخّص والتحصّل لا يدخل فى مرتبة نفس المٰهيّة، بل فى مرتبة وجود المٰهيّة ذاتا محصّلة . فلامحالة تكون مرتبة التشخّص والتحصّل التى هى بعينها مرتبة الوجود بالفعل فى الاعيان ، بعد المرتبة العقليّة لنفس المٰهيّة الكلّيّة .
وهذا لا يتصوّر الّا فيما لا يكون الوجود بالفعل فى الاعيان ، هو بعينه نفس سنخ جوهر ماهيّته . والّا لزم ان يكون التشخّص والتحصّل معتبرا فى نفس مرتبة المٰهيّة الكلّيّة. وهو خلف باطل. وقد ثبت بالبرهان انّ الوجود بالفعل فى الاعيان، هو بعينه نفس حقيقة الوجوب بالذات . وليس يصحّ هناك وجودثان فى مرتبة متاخّرة، بعد مرتبة نفس حقيقة الوجوب بالذات ، لا فى العين ولا فى العقل ، اذ لا يقدر العقل على سَلخ الماهيّة عن سنخ ذاتها وجوهر نفسها . فالوجود بالفعل فى الاعيان هناك، فى مثابة نفس اللونيّة والانسانيّة مثلا هٰهنا . فاذن، لا يصحّ ان تكون حقيقة الوجوب بالذات طبيعة جنسيّة متحصّلة بالفصل ، او ماهيّة نوعيّة متشخّصة بالعوارض المشخّصة المتاخّرة عن مرتبة الماهيّة الكلّيّة ، لامتناع ان يكون الفصل مفيدا لنفس الطبيعة الجنسيّة ، والمشخّصات مفيدة لسنخ الماهيّة النوعيّة، لانّ التحصّل والتشخّص والوجود بالفعل هناك نفس مرتبة الماهيّة.

هذا قولهم فى هذا الموضع على اختصار وتلخيص فاذن ماخطبهم يعقلون هذا السرّ فى الفصول والمشخّصات والعوارض . و يذهلون عنه فى ساير اللوازم واللواحق ؟ فاستقم كما اُمرت ولاتكن من الجاهلين .

وَميضٌ

وبعبارة اخرى وسوقٍ آخر، لوكان الصادر الاوّل سرمدى الوجود فى متن الاعيان، مع جاعله التامّ الواجب بالذات الذى الوجود فى متن الاعيان ، عين مرتبة ذاته ونفس سنخ ماهيّته، لزم ان يكون المجعول فى مرتبة ذات الجاعل ومعه فى متن الاعيان معيّة ذاتيّة ، بحسب مرتبة ذاته و باعتبار نفس ماهيّته . ولا تتصوّر لنفس ذات الجاعل بما

هی هی مرتبة عقلیّة متقدّم تقدّماً بالذات علی ذات المجعول ووجوده اصلا. الیس وجود الجاعل فی متن الاعیان الّذی بحسبه المعیّة علی هذا التقدّیر ، هو بعینه نفس مرتبة ذات الجاعل وصرف سنخ ماهیّته قوام تحت حقیقته بما هی هی ، فکیف تتصوّر اذن لذات الجاعل ونفس ماهیّته، مرتبة عقلیّة وراء مرتبة الحصول فی متن الاعیان الذی هو مابحسبه المعیّة . فاذن یلزم ان تکون مرتبة نفس ماهیّة الجاعل، من حیث هی هی بعینها، هی مافیه وبحسبه معیّة الجاعل والمجعول بالسرمدیّة فی حاقّ متن الاعیان، کما مرتبة حصول الوجود فی متن الاعیان کذلک . فیبطل تقدّم ذات الجاعل علی ذات المجعول تقدّما بالذّات بحسب مرتبة نفس الماهیة بل یکون حصول الوجود فی حاقّ متن الاعیان لذات المجعول مع مرتبة نفس ذات الجاعل الّتی هی بعینها مرتبة حصول الوجود لذات الجاعل فی حاقّ متن الاعیان ، معیّة بالمرتبة الذاتیّة ، غیر متاخّر عنها تاخّرا بالذّات وتاخّرا بالمعلولیّة وایضاً یکون الممکن الذّات الباطل فی حدّ ذاته موجودا ثابتا فی مرتبة ذات الواجب الحقّ من کلّ جهة ، ویلزم من ذلک ان یکون ذاتیا له، ضرورة ان مالیس من ذاتیات الشیء لایکون ثابتا فی مرتبة ذاته .

وتسویغ ذلک کلّه ، ان هو الا الخروج عن فطرة العقل الصریح والحیود عن سمت سبیله وخرق اجماع کافّة العقلاء وشقّ عصاهم ، وبالجملة، الّا التخلّع من الضربیّة العقلانیة والانسلاخ عن القریحة الانسانیّة ، فاذن قد استبان ان تقدّم الجاعل الواجب السرمدیّة بالذات علی مجعوله الاوّل وعلی العالم الکبیر الّذی هو جملة مجعولاته بحسب الوجود فی متن الاعیان ، تقدّما سرمدیّا انفکاکیّا ، من اللوازم المقتضاة لخصوصیّة الحقیقة الوجوبیّة الذاتیّة الّتی هی بعینها الوجود المتاصّل فی حاقّ متن الاعیان. والا، لزم ان یکون المجعول من جوهریّات ماهیّة الجاعل من حیث هی هی ، والممکن بالذات من ذاتیّات حقیقة الواجب بالذات، ضرورة انه لا یکون فی مرتبة نفس الماهیّه الّا ذاتیّاتها، واللّوازم العوارض انّما تکون فی مرتبة متاخّرة بالضرورة الفطریّة .

فاتّبع الحقّ ، ولا تکن من المُعتدین .

القبس الثالث

فيه تثنية البعديّة الانفكاكيّة وتقويم البرهان من سبيل القبليّة السرمديّة .

وَمْضَةٌ

٣

اليس من المعلوم لذى بضاعةٍ مّا تحصيليّة، انّ الامتداد، وهو الانبساط الاتّصالىّ المتصحّح فيه انفراض اجزاء مُشتَركَةٍ فى حدودٍ مُشتَركَةٍ . امّا ذو وضع يقبل الاشارة الحسّيّة ، بحسب النسبة الترتيبية بين الاجزاء، و بحسب الانبساط فى جهات العالم ، ويقال له « الامتداد القارّ » ، وحقيقته الكمّيّة المتّصلة التى هى مقدار تمادى الصورة الجسميّة المتّصلة المنبسطة الممتدّة بجوهر ذاتها فى ابعادها المتمادية الذاهبة فى جهات عالم الخلق ، اى العالم الجسمانىّ الّذى هو الفلك الاقصى المحدّد للجهات بجملة ماهو محيطٌ به وحاويه من الاجسام والجسمانيات . وامّا غير ذى وضع ، ليس يقبل وقوع نسبة الترتيبيّة بين اجزائه المنفرضة فى الاشارة الحسّيّة ، ولا فى جهات العالم ، ويقال له « الامتداد غير القارّ » وبه يتقدّر استمرار التقضيّات والتجدّدات ، وبالجملة ، حركات المتحرّكات على الاطلاق ، و حقيقته الكمّيّة المتّصلة الممتدّة بنفس ذاتها الّتى هى مقدار الحركة الكلّيّة المستديرة التى هى حركة الفلك الاقصى المحيط بالكل .

٦

٩

١٢

وكما الجهة الحقيقيّة للامتدادات القارّة اثنتان، الفوق والتحت ، والفلك الاقصىٰ محددهما بمحيطه ومركزه، فكذلك الجهة فى التماديات الغير القارّة اثنتان ، الماضى والمستقبل ، والفلك الاقصىٰ محدّدهما بمقدار حركته ، وهو الزمان ، فمحلّ الزمان حركة الفلك الاقصىٰ ، والمتقدّر به مطلق الحركة على الاطلاق . ولا حقيقة لها الّا الخروج من القوّة

١٥

١٨

الى الفعل شيئاً فشيئاً ، على سبيل اتّجاه نحو شىء ، ولا كمّية لها الّا من جهة المسافة والزمان ، ولاتقدّر لها الّا بالزمان . فاذن ، لاوقوع فى الاحياز والاوضاع والامكنة والجهات ، الّا للاجسام والابعاد الجسمانيّة . ولا سيَلانَ واستمرار ولافوتَ ولحوقَ ولامُضِيَ واستقبال ، الّا للحركة والزمان . ولا وقوع لشىء فى التمادى والسيلان ، الّا بحسب التغيّر والتطوّر من تلقاء الحركة والزمان .

وَمْضَةٌ

ينبغى ان يكون محلّ الزمان أسرع الحركات واظهرها ، لتكون جملة الحركات باسرها متقدّرةً به ، وان يكون حامل الحركة الّتى هى محلّ الزمان ، الجرمَ المحيطَ بالكلّ ، لتكون جميع المكانيّات والزمانيّات باسرها واقعةً فيه . فجُعِل الزمان لامحالة مقدارَ حركة الفلك الاقصىٰ وحالّا فيها . ولذلك سُمِّيتَ اجزاء منطقة حركته المتحرّك بها جميع السماويّات ، وهى معدّل النّهار من الدرجات «ازْماناً» و مقدار طلوع خمسة عشر جزءاً منها «ساعةً مستويةً» .

وقد استبان لنا بالضوابط التعليمية فى علم الهيئة ، انّ المتحرّك بها يقطع مقدار درجة من مقعّر الفلك الاقصىٰ ، وعدد اميالها تسعة آلاف الف وثلثمائة وثلثة واربعون الفا وثلثة وتسعون ، فى ثُلث خُمس ساعة مستوية ، وفى جزء من تسعمائة جزء منها ، وذلك بقدر مايعدّ احد من واحد الى ثلٰثين يقطع ما عدد امياله مائةٌ وخمسةٌ وخمسون الفا وسبعمائة وثمانية عشر و سدس . فبمقدار مايقول احدٌ «واحد» يتحرّك خمسة آلاف ومائةً وستّةً وتسعين ميلاً ، وهو الف وسبعمائة واثنان وثلثون فرسخا من مقعّره . والله اعلم بما يتحرّك محدّبه حينئذ ، اذ مقدار ثخن الفلك الاقصىٰ و بُعد محدّب سطحيه من مركز الارض لاسبيل للبشر الى استخراجه وتعرّفه ، لايعلمه الّا صانعه العزيز العليم .

وعند بعض الحسّاب من الراصدين ، يتحرّك فى هذا الوقت الفين واربعمائة فرسخ من مقعّره . فعلى ما ذكرناه يتحرّك من مقعرّة فى ساعة مستوية ستّة وثلثين الف الف فرسخ وثلثمائة الف فرسخ واثنين وسبعين الف فرسخ ، وعلى ذلك الحساب ، خمسين

الف الف فرسخ واربعمائة الف فرسخ .

وَمْضَةٌ

قالوا : الفلك الاقصىٰ ، بما يحويه من الاجسام والاعراض ، وبما يتعلّق به من القوىٰ والنفوس والارواح والطبايع ، انسان كبير مطيعٌ لله ، عزّ وجلّ . فى حركاته واوضاعه وافاعيله وادراكاته . ۳

قال صاحب المحاكمات : قد يشبّه الفلك بحسب الحركة الشرقيّة بانسان مستلق على الظهر ، راسه فى جهة القطب الجنوبى ، ويمينه الى المشرق ، و وجهه الى وسط السماء ، فيكون القطب الجنوبىّ علوا ، والشمالىّ سفلا ، والمشرق يميناً ، والمغرب شمالاً ، ووسط السماء قدا ما ، ومقابله خلفا . وبحسب الحركة الغربيّة بانسان راسه فى جهة القطب الشمالىّ ، و يمينه الى المغرب ، فتتبدّل الجهات الاربع بخلاف القدّام والخلف . فاذن ، لاجهة للابعاد القارّة على الحقيقة ، الّا الفوق ، وهو الامتداد الاٰخذ من المركز الى المحيط ، والتحت ، وهو الامتداد الاٰخذ من المحيط الى المركز ؛ وللامتدادات السيّالة الغير القارّة ، الّا المضىّ والاستقبال ، اى التقضىّ والتجدّد فى جهتى المبدأ والمنتهىٰ ، وهما جهتا الازل والابد الامتداديّتان السيّالتان . فالفلك الاقصىٰ يحدّد جهات الامتدادات القارّة باعتبار جرميّته ، والتماديات السيّالة بمقدار حركته . فالاجسام والجسمانيّات باسرها يحويها فلك الافلاك من حيث ذواتها و جهاتها بامتداد جرميّته ، ومن حيث اطوارها وحركاتها بكمّيّة حركته . ۶ ۹ ۱۲ ۱۵

وَمْضَةٌ ۱۸

واذ تبيّن انّ الزمان ليس جوهر حقيقته ، الّا مقدار هيئة اتّصاليّة غير قارّة ، فهو هويّة متصرّمة متجدّدة بنفس حقيقتها ، ولا ماهيّة له الّا اتّصال التصرّم والتجدّد ولا هويّة له الّا كمّيّة الفوت واللحوق ، ولا ذات له الّا مقدار سيلان التغيّر ، فهو بنفس حقيقته كمّيّة متّصلة غير مستقرّة . ۲۱

فاذا انفرضت فى هويّته اجزاء مشتركةٌ فى حدود مشتركة ، هى الاطراف والآنات ،

امتنع بالنظر الى نفس ذاته ان يجتمع جزآن من اجزائه المنفرضة فى آن مّا من الانات ، كما الكمّية المتّصلة القارّة ، اذا انفرضت فى هويّتها الاتصاليّة اجزاء مشتركةٌ فى حدود مشتركة ، هى الاطراف والنقاط ، امتنع بالنظر الى نفس حقيقتها ان يجتمع جزآن من اجزائها المنفرضة فى نقطة مّا من النقاط . فكلّ جزئين من الزمان حاشيتا آنٍ بعينه ، كما كلّ جزئين من الهويّة الاتّصاليّة القارّة حاشيتا نقطة بعينها . فأحد ذينك الجزئين ، وهو الّذى فى جهة التصرّم ، ماض بذاته ، وهو بنفس هويّته قبلٌ وقبليّةٌ باعتبارين ، لابقبليّة زايدة على هويّته عارضة لهويّته ؛ والاٰخر ، وهو الذى فى جهة التحدّد ، مستقبل بذاته ، وهو بنفس هويّته بعد وبعديّة باعتبارين ، لاببعديّة زايدة على هويّته عارضة لهويّته ، كما جزء الهويّة الاتّصاليّة القارّة ، احدهما متقدّم فى الامتداد المكانى بنفس هويّته ، والاٰخر متأخّر فى الامتداد المكانىّ بنفس هويّته .

وَمْضَةٌ

كما الحركة منطبقة الذات على الزمان بالفيئيّة ومتعلّقة الهويّة به فى التقدّر ، فكذلك السكون ، اذ ليس هو عدم الحركة من باب السلب ، بل من باب عدم الملكة . وكما لايتصوّر وجود الحركة فى الاٰن ، بل انّما ظرف حصولها الزمان لاغير فكذلك السكون ، فانّه ايضا يتقدّر بالزمان ولا يقع الّا فى الزمان . فما ليس هو فى عالَمى المكان والزمان ، فهو متقدّس عن السكون ، كما هو متقدّس عن الحركة . فليُعلم .

وَمْضَةٌ

اِعلَمَنْ انّ الحركة فعليّةٌ مُضَمَّنةٌ فيها القوّة من سبيلين ، من جهة الوصول الى ما اليه اتّجاه الحركة ، اذ لاوصول اليه مادامت الحركةُ ، ومن جهة استتمام هويّتها الشخصيّة ، اذ كل حركة ، فانّ شخصيّة هويّتها غيرمستتمّةالحصول ، الّا فى مجموع زمانها الشخصىّ المحدود باٰن البداية وآنالنهاية ، وغير مستتبّة التحقّق الّا عندالانتهاء .

فاذن ، الموضوع فى زمان السكون فى قوّته الاستعداديّة كمالات ثلٰثة : نفس الحركة ، واستتمام هويّتها الشخصيّة بحسب الحصول بالفعل ، والوصول الى ماالیه الاتّجاه

بالحرکة . فاذا تلبّس بالحرکة، صار الی الفعلیّة بحسب احدالکمالات الّتی کانت له بالقوّة من جهة الحرکة ، و هو نفس الحرکة ، و بقی له کلّ من الآخرین مرهون الحصول بالفعل بوقت الانتهاء . فالحرکة لها معنیً مّا بالقوّة من هذین السّبیلین ، و وراء مالها من مفهوم ما ۳ بالقوّة من تلقاء جوهر الذات ، بحسب طباع الامکان الذاتیّ، کما هو شاکلة سایر الممکنات بالذات .

و کذلک شاکلة حامل القوّة الاستعدادیّة ، اعنی الهیولی الاولی الّتی هی الموجود ۶ بالفعل المضمّن فی فعلیّته القوّة المطلقة ، بحسب الاستعداد المطلق فی حدّ وحدته الشخصیّة المبهمة . ولا موضوع للوحدة الشخصیّة المبهمة من اشخاص الموجودات ، الّا الهیولی الاولی . فلاحاصل بالفعل للهیولی الاولی ، الّا ذاتها الشخصیّة المبهمة الّتی هی حاملة ۹ للقوّة الاستعدادیّة المطلقة من سبیلین ، وذاتها ایضا تحت مفهوم ما بالقوّة بحسب جوهر الذات ، من حیث طباع الامکان الذاتیّ ، حین ماهو بالفعل من تلقاء العلّة الجاعلة ، کما ذوات الممکنات الذاتیّة باسرها . وضمان بسط القول فی ذلک کلّه علی ذمة خُلْسَة ۱۲ الملکوت والافق المبین والایماضات والتشریقات .

فاذن ، استبان ماراموه بقولهم «الحرکة هی الکمال الاوّل لما هو بالقوّة من جهة ماهو بالقوّة» وانصرح انه لیس یصلح شیء من الاشیاء موضوعا للحرکة الّتی فعلیّتها ۱۵ فعلیّة القوّة ، الّا من تلقاء المادّة الاولی الهیولانیّة الجسمانیّة الّتی هی ینبوع ما بالقوّة و حامل القوّة الاستعدادیّة المطلقة . و انّما فعلیّتها فی حدّ تجوهرها ، فعلیّة الاستعداد المطلق . ۱۸

وَمْضَةٌ

الیس یحکم العقل الصریح والذهن الصُراح ؟ — انّ الموجود بحسب الاحتمال العقلیّ قبل شهادة الحدس وقضاء البرهان ، لم یَخل امّا ان یکون هیولانیّ الذات مادّی الوجود ، ۲۱ محتمل الهویّة بحسب القوّة الاستعدادیّة فی الفطرة الاولی ، ان یتلبّس بالکمالات الطارفة و المعانی المتجدّدة فی الفطرة الثانیة ، فیکون موضوع الحرکة و السّکون و متعلّق

الحقيقة بالزمان والمكان ؛ واما ان يكون قدسىّ الذات متقدّس الوجود ، غير متعلّق الهويّة بالموادّ وغواشيها والاستعدادات وعلايقها ، فلايكون له معنىً مُرتَقَبٌ ولا كمال مُنْتَظَرٌ ، ولا يصحّ له تلبّسٌ بحركةٍ وسكونٍ ، ولا تعلّق بمكان وزمان ، بل تكون نسبته الى جميع الامكنة والازمنة والجهات والابعاد على سبيل واحد .

وَمِيضٌ

لعلّك ، اذن ، بما تُلِيَ على سمع قلبك واُوعِيَ فى اُذن عقلك ، غير ممترٍ فى انّ البارئ الاوّل الواجب الذات القدّوس الوجود ، جلّ سلطانه وعلا برهانه ، اعلى واكبر من ان يوصف بالتقدّس عن الموادّ والصور والتعالى عن الامكنة والازمنة ، وانه سبحانه ، بالقياس الى حدود عالَمَى الزمان والمكان باسرها ، وهويّات اشخاص الزمنيّات والدهريّات بقضّها وقضيضها ، على نسبة غير متكمّمة و اضافة غير متقدّرة ، لاهو فيها بوالج ، ولاعنها بخارج ، ولاشيء منها فيه بناشب ، ولاعنه بعارب .

اما تبرهن لك بساطع التبيان ، انّه سبحانه هو بعينه الوجود الحقّ المتعالى عن الماهيّة ، وانّ كلّ ذى ماهيّة وراء الوجود فهو معلول ؟ فاذا كان هو بالنسبة الى الماهيّة على هذا السبيل ، فما ظنّك به بالنسبة الى الهيولى وغواشيها ، والمادّة وعوارضها ، والمدّة وعلايقها ؟

و من سبيل آخر ، اليس من المنصرح عند كلّ ذى ذهن مستو ؟ — انّ محلّ الشّيء وحامله وعلّته وجاعله ومبدعه ومخترعه ، لايعقل ان تكون منسوبة اليه بالوقوع فيه ، ومشمولة له بالدخول تحت حكمه . فاذا كان الزمان نفسه موجودا الّا فى زمان اصلا ، فمحلّه وحامل محلّه يمتنع عليهما ذلك . والمبادى العالية والقوى الملكوتيّة والانوار العقليّة ، اولَى بهذا الامتناع . فما ظنّك بفاطر الكلّ ومبدع الجميع ؟

فاذن ، ليس يتصوّر بالنسبة الى العالم الربوبىّ انقضاء وتجدّد ومضىّ واستقبال و تماد وسيلانٌ اصلا . الّا انّ الوهم لا يالف الّا هنا او هناك ، وكان او يكون اوكائن الآنَ . فيعسر على الاذهان الوهمانيّة والنفوس الجسدانية ، ان تؤمن بوجود يتقدّس عن

الابعاد ، ويتعالَى عن الامتدادات ، ويفارق جملة الامكنة والحدود والازمنة والآنات ، ويكون بالاضافة اليها جميعا على نسبة واحدة . ولكن لايُعْبَأُ بوسوسة الوهم ، بعد قضيّة البرهان . ۳

ومن ثمّ قال الشريك فى الرياسة ، فى ثانى عاشرة الهيّات الشفاء ، فى اثبات النبوّة وكيفيّة دعوة النبىّ ، صلّى الله عليه وآله ، الى الله تعالى والمعاد : ولاينبغى ان يَشغَلَهُم بشىء من معرفة الله تعالى فوق معرفته انّه واحد حقّ لاشبيهَ له . فامّا ان تَعدّى بهم ۶ الى ان يكلّفهم ان يصدّقوا بوجوده ، وهو غير مشارٍ اليه فى مكانٍ ، ولامنقسمٌ بالقول ، ولا خارجَ العالَم ولا داخلَه ، ولا شىء من هذا الجنس ، فقد عَظَّم عليهم الشغلَ وشوّش فيما بين ايديهم الدين ، واوقعهم فيما لا مَخلَص عنه ، الّا لمن كان المُعان ۹ الموفَّقَ الّذى يُشذّ وجودُه ويندر ، ولقد اَسلَفنا نقلَ مثل ماقلناه عنه فى التّعليقات .

وَميضٌ

فاذ قد تقرّر عندك ماقرّرناه ، فقد استتبّ انّ التقدّم الانفكاكىّ الّذى ليس هو ۱۲ باعتبار العلاقة الذاتية ولحاظ التعلّق الافتقارىّ ، بل انّما هو بحسب تخلّف المتاخّر عن وجود المتقدّم فى الواقع ، لا فى المرتبة العقلية ، على ضربين . ضرب منهما ، بحسب الانفكاك بين المتقدّم والمتاخّر فى الوجود الزمانىّ ، بحيث يصحّ للعقل تصوّر امتدادٍ مارٍّ ۱۵ بهما ، فيكون لامحالة يتخلّل بينهما ممتدٌّ بالذات ، او طرف ممتدّ بالذات ، و يقال له « القبليّة المكمّمة » و « السبق السيّال » و « التقدّم بالزمان » ، ولمضايفه « البعديّة المكمّمة » « والتخلّف السيّال » و « التاخّر بالزمان » ، لكون معروض هذه القبليّة والبعديّة بالذات ۱۸ وبالحقيقة ، لا بالعرض وبالمجاز العقلىّ ، هويّات اجزاء الزمان فى حدّ انفسها ، لاغير. وفى ازاء هذا النحو من التقدّم والتاخّر ، المعيّة الامتداديّة ، و يقال لها « المعية المتكمّمة » و « المعيّة السيّالة » و « المعيّة الزمانيّة » وهى لازمة الانتهاء الى النسبة الى الزمان او الآن ۲۱ بالفيئية . والضرب الآخر بحسب الانفكاك بين القبل والبعد ، لافى افق التقضّى والتجدّد ، بل فى حاقّ الاعيان ومتن خارج الذهن ، بحسب سبق العدم الصريح البات على ذات

المتاخّر، مع تقرّر ذات المتقدّم بالفعل لافى زمانٍ وآنٍ ولا فى جهةٍ ومكانٍ ، بل فى كبد الواقع وحاقّ نفس الامر. فلا يتصحّح توهّم مرور امتداد بهما وتخالّل ممتدّ ، او طرف ممتدّ بينهما ، ويقال له «السبق المطلق» و «التقدّم الصريح الغير المكمّم» و «الانفكاك الغير السيّال» و «القبليّة السرمديّة» و لمضايفه «التاخّر المطلق» و «التخالّف الصريح الغير السيّال» و «المسبوقيّة الغير المكمّمة» ، و «البعديّة الدهريّة» لكون هذا النحو من التقدّم والتاخّر بحسب سرمديّة المتقدّم وحدوث المتاخّر فى الدهر . و فى ازاء هذا الضرب من القبليّة والبعديّة ، المعيّة الدهريّة . ويُقال لها «المعيّة الغير المكمّمة» و «المعيّة المطلقة» و «المعيّة القارّة الغير السيّالة» بحسب اجتماع المعيّنْن فى كبد الواقع ومتن الخارج وحاقّ الاعيان و وعاء الوجود القَراح الّذى هو الدهر .

وَميْضٌ

هل انت ذو ذهن مستوٍ حقيقىٍّ وراء الاذهان المشهوريّة الجمهوريّة؟ — فتدرك مشاركاتٍ ومباينات بين هٰذين الضربين من القبليّة والبعديّة .

فالمشاركات اعتبار الانفكاك بحسب انفراد القبل عن البعد، وتخلّف البعد عن القبل، ولكن فى المكمّمة فى الامتداد الزمانىّ ، وفى السرمديّة فى حاق صُراح الواقع . وكون ذلك من حيث لحاظ نفس الانفراد والتخلّف ، لا من جهة علاقة ذاتيّة و ارتباطٍ افتقارىٍّ بين المنفرد والمتخلّف ، وكون الانفراد والتخلّف بحسب متن الخارج ، لا بحسب المرتبة العقليّة لنفس الذات بما هى هى .

والمباينات وجوه عديدة ، الاوّل قبول الشدّة والضعف فى الزمانىّ المكمّم ، بخلاف المطلق الصريح الغير المكمّم . ففى التاخّر الزمانىّ المكمّم ، موسى مثلا بالنسبة الى نوح ، اشدّ تاخّرا منه بالنسبة الى ابرهيم ، على نبيّنا وعليهم السّلم ، وليس يتصحّح ذلك فى التاخّر الدهرىّ الصريح ، اذ المتاخّرات فى الدهر تاخّراً صريحاً دهريّاً ، كلّها فى منزلة متاخّرٍ واحد . وامّا التقدّم السرمدىّ ، فعند حزب الحقّ واصحاب العقل المضاعف ، لايقبل تكثّر الموضوع اصلا ، اذ لايوصف به الّا البارئ الواحد الحقّ ،

عزّ سلطانه، والذاهبون باهوائهم واوهامهم الى تسرمد المبدعات، يجعلون تقدّم السرمديّات على الحوادث الدهريّة جميعا فى منزلة تقدّم واحد .

الثانى انّ المتاخّر بالزمان، وجوده اللاحق وعدمه السابق الزمانيّان، لايقع احدهما فى حيّز الاٰخر ، بحسب ظرف التقدّم والتاخّر . بل لهما هناك حدّان مختلفان ينحاز ويمتاز ۳ بحسبها كلّ منهما عن مقابله . فيصدق عقدا موجبٍ وسالبٍ بالاطلاق العامّ الزمانىّ معاً .

ولا كذلك المتاخّر فى الدهر تاخّرا صريحا دهريّا ، اذ لايوهم هناك امتداد ، يتصوّر ۶ بحسبه حدّ وحدّ ، فيقع لامحالة وجوده الحادث فى حيّز عدمه الصريح السابق فى الدهر .

الثالث انّ كلّا من المتقدّم والمتاخّر بالزمان ، يصحّ ان يكون الوجودَ اوالعدمَ الزمانيّين ، اذ يتصحّح طرؤ كلّ منهما فى امتداد الزمان . والعدم الزمانىّ ، بما هو عدم ۹ زمانىّ ، لايستلزم العدم فى الدهر . بل الوجود فى الزمان أخصّ من الوجود فى الدهر . وامّا المتاخّر تاخّرا دهريّا ، فلا يكون الّا الوجود ، اذ ليس من المتصحّح ابتنات الوجود وطرؤ العدم فى الدهر . ۱۲

الرابع ان المتاخّرا تاخّرا دهريّا، لايلزمه ان يكون متاخّرا بالزمان ايضا . وامّا المتاخّر بالزمان ، فان كان الوجود عن العدم ، لزم ان يكون متاخّرا تاخّرا دهريّا عنه ايضا ؛ وان كان العدم عن الوجود ، لم يكن متاخّرا عنه فى الدهر ايضا، بل انما يكون ۱۵ له التاخّر الزمانىّ فى افق التقضى والتجدّد فقط .

الخامس انّ تاخّر الوجود عن العدم بالزمان ، لايكون بحسبه للمتاخّر الزمانى تخلّف فى الوجود، الّا عمّا يتقدّمه بالوجود تقدّما زمانيّا ، لاعمّن يمتنع دخوله فى افق ۱۸ الزمان ويستحيل اتّصافه بالتقدّم الزمانىّ . اذ ليس يتصوران يتخلّل بين زمانىّ مّا وبين مَن هو خارج عن عالم التغيّر والسيلان ومحيط بجميع الازمنة والحدود على نسبة واحدة، زمان اوآن وممتدّ او طرف ممتدّ ، لابحسب الوجود ولابحسب الوهم . فاذن لا يتصحّح ۲۱ عنه بحسب ذلك تخلّف اصلا . فامّا تاخّر الوجود عن العدم تاخّرا دهريّا، فانّه يكون بحسبه للمتاخّر فى الدهر تخلّف صريح عمن يتقدّم عليه فى الوجود تقدّماً سرمديّاً ،

لاعلى شاكلة التخلّفات المكمّمة الزمانيّة المالوفة للاذهان الوهمانيّة .

وَميضٌ

٣ لاتحقّق للمعيّة السرمديّة عند آل الحقّ واصحاب الحقيقة ، اذ الموجود الاوّل الحقّ ، جلّ سلطانه ، مستاثرٌ بالقبليّة السرمديّة ، و له بالاضافة الى الثوانى الحادثة فى الدهر ، وهى جملة ماعداه ، بحسب ذاته سبحانه ، التقدم السرمدىّ ، وبالنظر الى ذوات

٦ الثوانى الموجودة جميعا بعد عدمها فى الدهر ، المعيّةُ صريحةُ الدهريّةُ .

والظانون باوهامهم سرمد المبدعات ، يزعمون انّ لذاته سبحانه ، بالاضافة الى الثابتات من مبدعاته ، معيّةً سرمديّةً . وذلك خرص باطل وهمانى ، خارصه الذهن

٩ الكاذب الظلمانى . وانّما ، قضية العقل الصراح البرهانى انّ الله البارئ الاوّل الحق سبحانه ، موجود فى السرمد قبل الدهر قبليّة سرمديّة بالذات ، و جملة الممكنات ، وهى جميع معلولاته ومجعولاته باسرها ، من الثابتات والمتغيّرات ، موجودة من تلقاء صنعه وابداعه

١٢ فى الدهر ، بعد السرمد ، بعديّة دهريّة ، فلا شىء من الممكنات بموجود فى السرمد ، اذ هى باسرها بعد السرمد ومحاطة به . و لا الموجود الحق الواجب بالذات بموجود فى الدهر ، لانّه ، فى السرمد قبل الدهر ومحيط به ، ومتعال عنه . فقد دريت انّ الدهر

١٥ وعاء ، وجود امتداد زمان كلّه ، و محاط بالسرمد ، و حاصل بعده . والموجود الحقّ السرمدى موجود فى السرمد ، قبل الزمان وقبل الدهر وقبل كلّ شىء ، ومتعال عن الوقوع فى الزمان وعن الوقوع فى الدهر . فَلْيُستَبصر .

١٨

وَميضٌ

انّى لشديدُ التعجّب من صاحب المطارحات و مقلّديه ، كيف وَسِعَهُم ان يتجشّموا ارجاعَ التقدّم الزمانىّ الى التقدّم بالطبع ، تمسّكا بانّ الزمان المتقدّم علّة

٢١ للزمان المتاخّر ، اذا الحوادث منهيّة الى الحركة الدوريّة ، والحركة كلّ جزء سابق منها علّة للجزء اللّاحق ومتقدّم عليه تقدّما بالطبع ؛ فانّه لولا الحركة من ا الى ب ، ماصحّت الحركة من ب الى ج ، اذ كيف يكون للمتحرّك ان يتحرّك ممّا لم يصل اليه ؟ فكذا مقدار

هذه الحركة من الزمان يتقدّم على مقدار تلك الحركة منه تقدّما بالطبع . الم يكن عندهم من المنصرح ؟ — انّ الاجزاء المقداريّة للمتّصل الواحد ، متّحدة فى الوجود ومتشابهة بالماهيّة ، وماهيّتها و وجودها نفس ماهيّة ذلك المتّصل ووجوده . فهى جميعاً ابعاض وهميّة لموجود واحد . فكيف يتصحّح بينها الاختلاف بالعلّية والمعلوليّة ؟ ثمّ الم يستبن لك انّ ملاك التقدّم الزمانىّ اعتبار الانفكاك المكمّم بين المتقدّم والمتاخّر ، لالحاظ العلاقة الذاتيّة والارتباط الافتقارىّ بينهما اصلا ؟ فلو صحّت العليّة والمعلوليّة بين اجزاء الزمان ، كان يتصحّح لها نحوان من التقدّم والتاخّر : ما بالزمان من سبيل الانفكاك المكمّم ، وما بالطبع من سبيل العليّة والمعلوليّة . فاذن ، ارجاع احدهما الى الآخر ظنّ فاسد من سبيلين . فلاتكن من الذاهلين. وقد وقع لهم نظير ذلك فى التقدّم الرتبىّ ايضا ، فلاتكوننّ من الغافلين .

وَمِيضٌ

ثمّ انّى لَعَلى شدّة التعجّب جداً من المتكلّفين المُسَمَّوْنَ بالمتكلّمين ، كيف اتّفق لأوهامهم سَلْخ المتقدم الزمانىّ بالذات عن صفته الذاتيّة ، واسناد ذلك على الحقيقة الى مايوصف به بالعرض على المجاز العقلىّ . وذلك انّهم جعلوا الموجودات الزمانيّة المقارنة لاجزاء الزمان ، متقدّمات ومتاخّرات على الحقيقة ، والازمنة التى هى المتسابقة والمتلاحقة على التعاقب فى الامتداد الزمانىّ بالحقيقة ، منسلخةً عن القبليّات والبعديّات الانفكاكيّة السيّالة وهى بعينها هويّات تلك الازمنة بما هى هى .

وهم يحسبون ان لها نحوا آخر من التقدّم ، هو التقدّم بالذات . ولا يشعرون انّه انّما الانفكاك المكمّم السيّال بين الزمانيّات ، بحسب هويّات الازمنة التى هى مقارناتها ، لاغير . فهؤلاء لايستحقّون المخاطبة . فليتثبت .

وَمِيضٌ

قال امام المتكلّمين معترضا على اصحاب الحقيقة : الفرق بانّ الزمان متقضّ لذاته ، فلذلك استغنت القبليّة والبعديّة العارضتان له عن زمان آخر ، ولم تستغن القبليّة

والبعديّة العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد . لانّ اجزاء الزمان ، ان كانت متساوية فى الماهيّة ، استحال تخصّص بعضها بالتقدّم دون البعض الاٰخر . وان لم تكن ، كان انفصال كلّ جزء عن الاٰخر بماهيّته ، فيكون الزمان غيرمتّصل . بل مركّبا من آنات . قال : و القول بمعيّة الزمان للحركة ايضا يقتضى ، بمثل هذا البيان وقوع الزمان فى زمان آخر .

فقال خاتم المحصّلين البرَعَة فى شرح الاشارات : والجواب انّ الزمان ليس له ماهيّة غير اتّصال الانقضاء والتجدّد . وذلك الاتّصال لايتجزّى الّا فى الوهم . فليس له اجزاء بالفعل ، وليس فيه تقدّم وتاخّر قبل التجزية . ثمّ اذا فُرض لهاجزاء ، فالتقدّم والتاخّر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ، وتصير الاجزاء بسببهما متقدّما ومتاخّرا ، بل تصوّر عدم الاستقرار الّذى هو حقيقة الزمان يستلزم تصوّر تقدّم وتاخّر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار ، لالشىء آخر . وهذا معنى لحوق التقدّم والتاخّر الذاتيّين به . وامّا ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار ، كالحركة وغيرها فانّما يصير متقدّما ومتاخّرا يتصوّر عروضهما له . وهذا هوالفرق بين مايلحقه التقدّم والتاخر لذاته ، و بين مايلحقه بسبب غيره . فاذا قلنا : اليوم وامس ، لم نحتج الى ان تقول اليوم متاخر عن امس ، لانّ نفس مفهوميهما تشتمل على هذا التاخّر . امّا اذا قلنا : العدم والوجود ، احتجنا الى اقتران معنى التقدّم باحدهما ، حتّى يصير متقدّما . وامّا المعيّة ، فمعيّة ماهو فى الزمان للزمان ، غير المعيّة بالزمان ، اعنى معيّة شيئين يقعان فى زمان واحد ، لان الاولى تقتضى نسبةً واحدةً لشىء غير الزمان الى الزمان ، هى متى ذلك الشىء ، والاخرىٰ تقتضى نسبتين لشيئين يشتركان فى منسوب اليه واحدٍ بالعدد ، هو زمان مّا . ولذلك لايُحتاج فى الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعيّة ، ويُحتاج فى الثانية اليه . انتهى كلامه .

فقد انصرح انّه ما لم يعرض للزمان انقسام وهمىّ ، لم يكن هناك الّا هويّة واحدة ممتدّة متّصلة بنفس ذاتها ، موجودة فى وعائها الّذى هو الدهر ، بوجود واحد شخصىّ .

فاذا عرض له انفصال الى اجزاء متمایزة فی الوهم ، لا بحسب الوضع ، صحّ لهویّاتها
بحسب انفسها النحو المکمّم من القبلیّة والبعدیّة فی امتداد سیلان التقضیّ والتجدّد ، من
حیث عدم الاجتماع فی حدّ من حدود ذلک الامتداد . فهذا النحو من التقدّم والتاخّر ۳
یکون لهویّات تلک الاجزاء ، من حیث نفس حقیقة الزمان وخصوصیّات تلک
الهویّات ، لا غیر . و یلحق ماعداها ، من سائر الاشیاء الزمانیّة ، بحسب مقارنتها لها ،
لا من جهة غیر هذه المقارنة اصلا. وهذا النحو هو الّذی یسمّی « تقدّما زمانیّا » . ثمّ ۶
اذا جعل آن من الآنات مبدءاً محدوداً ، عرض ایضا لتلک الاجزاء المنفرضة نحو آخر
من التقدّم والتاخّر ، بحسب اختلاف نسبتها الترتیبیّة الى ذلک المبدأ المحدود بالقرب
والبعد منه . وهوالتقدّم الرتبیّ . فلیتعرف . ۹

وَمِیضٌ

فاذن ، الجسم بما هوجسم ، لایصحّ وقوعه فی الزمان ، ولا بما هو موجود ، اذ
لایقع فیالزمان الّا الهیئة الغیر القارّة ،وهی الحرکة فالجسم بما هو جسم ، یکون فی المکان، ۱۲
و بما هوموجود ، یکون واقعاً فی الدهر ، و بما هو متغیّر ومتحرّک ، یقع فی الزمان .
والحرکة من حیث نفسها ، واقعة فی الزمان بالذات . وبما هی موجودة ، ففی الدهر ، کما
الزمان نفسه . ولها الاتّصال من تلقاء الزمان . وینسب الیها الاتّصال ایضا منجهةالمسافة ۱۵
المتّصلة . والقبلیّة والبعدیّة الزمانیّتان ، لابدّ ان تکونا بحسب الزمان ؛ امّا فی اجزاء
الزمان الّذی هونفس القبل والبعد، وامّا فیغیرها ، فبحسب الزمان المحیط بالقبل والبعد .
فامّا المعیّة ، فمعیّة الحرکة للزمان ، غیر معیّة الشیئین الزمانیّین ، بقیا سهما الى الزمان ، ۱۸
وبقیاس احدهما الى الآخر ، فان معیّة الحرکة والزمان ، هی متى الحرکة ، ای کونالحرکة
فی زمان . ومعیّة الشیئین الزمانیّین للزمان ، وکذا معیّة احدهما للآخر ، هی انّ متى
احدهما هی عین متى الآخر ، ای کونهما فیزمان واحد . والمعیّة الاولى لاتحتاج الیزمان ۲۱
خارج غیر المعیّنین ، بخلاف الثانیة ، فلا یلزم من کون الحرکة فی زمان کون الحرکة
والزمان فی زمان .

وَمِيضٌ

فقد استبان لك بالاصول الملقاة اليك، انّ نسبة موجود بعينه الى سائر الموجودات،
٣ اى جملة ماقد دخل فى الوجود بالاطلاق العامّ ، إمّا نسبة متقدّرة مسافيّة تختلف بحسبها
المسافات والايون بالقرب والبعد منه. او نسبة متقدّرة زمانيّة سيّالة يختلف بحسبها حاله
فى الوجود بالقياس اليها بالمعيّة واللّامعيّة ، فيكون اذ هو مع بعض من الافراد ، لامع
٦ سائر الافراد ، ولامع الجملة ، فيقع فيها لامحالة امتداد غير قارّ وكميّة سيّالة ، وامّا نسبة
ابديّة احاطيّة غير متقدّرة ولاسيّالة ، خارجة عن جنس التقدّر واللاتقدّر ، والامتداد
واللّاامتداد ، تكون بحسبها جملة الامكنة والمكانيّات والايون والمسافات بالقياس اليه على
٩ سبيل واحد . فهى فى حدّ انفسها موصوفة بالتقدّر واللّاتقدّر والجهات والابعاد ،
ولايعقل شىء من ذلك فيه ولا فى نفس النسبة . وكذلك يكون هويّات الازمنة
والزمانيّات باسرها سواسيَةً فى الوجود بالنظر اليه ، فلا يقع تقدّر وامتداد فى نفس
١٢ النسبة اصلا ، و ان كان بعض المنسوب اليه فى حدّ نفسه موصوفا بالامتداد والتقدّر .

ثمّ من المستبين انّ مفارقات عالم الهيولى كالكلّيات من الاحكام التصديقيّة
واطرافها التصوريّة ، والحقايق التى قَبِلَتنا بطبايعها المرسلات فقط ، والانوار الشاهقة
١٥ القدسيّة بطبايعها وشخصيّاتها جميعا ، لتبرئها عن الاين والمتى ، تتابَى ان تعرضها النسبة
المتقدّرة المسافيّة او النسبة المتقدّرة الزمانيّة . و انّ فاطر السّماوات والارض ، اذ هو
مبدع العقول والنفوس ومخترع المكان والزمان ، وجاعل الماهيّات و الانيّات ، وخالق الكلّ
١٨ ومن ورائهم محيط ، فهو ، بمجده و قدسه وعزّه وعُلاه ، اجدر واحقّ بالتعالى والتقدّس
عن ذلك كلّه .

وَمِيضٌ

٢١ اليس ، اذن ، كاد يكون عندك من الفطريّات ؟ — انّ الشّىء انّما يتاخّر تاخّرا
زمانيّا عن زمانىّ آخر مثله يتقدّمه بالزمان ، فيجمعها افق الامتداد الزمانىّ . ويتخصّصان
بحدّين مختلفين من حدوده . فالمتعالى عن عالَمى الزمان و المكان : ليس يجوز عليه

ولایصحّ لهالتقدّم اوالتاخّر بالزمان ولا المعیّة الزمانیّة، کما لیس یجوز علیه ولایصحّ له التقدّم او التاخّر بالمکان . وکذلک الحادث الزمانیّ انّما یتصحّح له ، بما هو حادث زمانی ، التخلّف المکمّم عن حادث اُخر زمانیّ یحدث قبله . و لیس له ، بما هو حادث زمانیّ ، سبیل آخر وراء ذلک. والیس من المنصرح المستبین لذوی العقول باجماع الحکماء والعقلاء قاطبةً ؟ — انّ الباریٔ الحقّ الاوّل ، جلّ ذکره متقدّم فی الوجود علی هذا الیوم و علی هذا الحادث الیومیّ مثلا ، تقدّما انفکاکیّا من جهة السرمدیّة، وراء التقدّم بالذات ، من حیث علاقة الجاعلیّة ، وهذا الحادث متاخّر عنه بالوجود ، تأخّرا تخلفیّا من جهة الحدوث ، فی متن الاعیان ، وراء التاخر بالذات ، من حیث علاقة المعلولیّة بحسب الحدوث الذاتیّ . فاذن ، قد استبان انّ هناک تقدّما مطلقا ثابتا سرمدیّا ، غیر متقدّر للمتقدّم، بحسب سرمدیّته فی الوجود وتاخّر صریحا دهریّا غیر متکمّم للمتاخّر، بحسب حدوثه الدهریّ، وسبق العدم الصریح علیه سبقا مطلقا فی متن الدهر. وانّ المتقدّم بالوجود السرمدیّ، متقدّم بالسرمدیّة علی الکاینات الزمانیة باسرها، لابما انّها حوادث زمانیّة متاخّرة عن العدم المتکمّم تاخّرا زمانیّاً ، بل بما هی حوادث دهریّة متاخّرة عن العدم الصریح فی الدهر تاخّرا دهریّا . و انّه بحسب وجوده السرمدیّ قبلها قبلیّةً سرمدیّةً ، وبحسب وجودها معها معیّة دهریّة .

وَمیضٌ

انّ ماتلوناه علیک، قد اطبق علی اثباته شرکاؤنا الّذین سبقونا بالزمان فی الصناعة، قال معلّم المشّائین فی الدورة الیونانیّة ، ارسطوطالیس فی المیمر الاوّل من کتاب اثولوجیا، بعد ذکر ما فی حیّز الدهر وما فی حیّز الزمان : انّ الّذی یفعل الشّیء بعد الشّیء ، فلا محالة انّه تحت الزمان ، و انّ الشّیء الّذی یعفل شیئا بعد شیء ، انّما هو فی الاشیاء الحسّیة ، وانّ الانّیة العقلیّة دائرة لیس لها من مرکزها الی محیط الدائرة ابعاد .

ثمّ فی ساقة المیمر ، نقل عن شیخه امام الحکمة، واثنی علیه ، وقال : فنقول انّ افلاطون الشریف ، لما رای جُلّ الفلاسفة قد اَخْطَاؤا فی وصفهم الانّیّات ، و ذلک

انّهم لمّا ارادوا معرفة الانيّات الخفيّة ، طلبوها فى هذا العالم الحسّىّ ، وذلك انّهم رفضوا الاشياء العقليّة ، واقبلوا على الحسّىّ وحده ، فارادوا ان ينالوا بالحسّىّ جميع الاشياء الدائرة والدائمة الباقية . فلمّا رآهم قد ضلّوا عن الطريق الّذى يؤدّيهم الى الحقّ والرشد ، واستولى عليهم الحسّ ، رثا لهم من ذلك وتفضّل عليهم ، وارشدهم الى الطريق الّذى يؤدّيهم الى حقايق الاشياء . ففرق بين العقل والحسّ ، وبين طبيعة الانيّات وبين الاشياء المحسوسة . و صيّر الانيّات الخفيّة دائمةً لاتزول عن حالها ، وصيّر الاشياء الحسّيّة دائرة واقعة تحت الكون والفساد .

فلمّا فرغ من هذا التمييز ، بَدأ فقال : انّ علّة الانيّات الخفيّة التى لا اجرام لها ، والاشياء الحسّيّة ذوات الاجرام ، واحدة ، وهى الانيّة الاولى الحقّ . يعنى بذلك البارئ الخالق سبحانه .

ثمّ قال : انّ البارئ الاوّل الذى هو علّة الانيّات العقليّة الدائمة والانيّات الحسّيّة الدائرة ، هو الخيرُ المحض ، والخير لايليق بشىء من الاشياء الّا به . وكلّ ماكان فى العالم الاعلى والعالم الاسفل ، فليس ذلك من طباعها ، ولا من طباع الانيّات العقليّة ، ولا من طباع الانيّات الحسّية الدائرة ، لكنّها من تلك الطبيعة العالية ، وكلّ طبيعة عقليّة وحسّيّة منها بادية . فانّ الخير انّما ينبعث من البارئ فى العالمين ، لانّه مبدع الاشياء ، ومنه تنبثّ الحيٰوة والانفس الى هذا العالم . وانّما يتمسّك هذا العالم بتلك الحيٰوة والانفس الّتى صارت من العلوّ فى هذا العالم .

ثمّ قال : انّ الانيّة الاولى الحقّ هى الّتى تفيض على العقل الحيٰوة اوّلا ، ثمّ على النفس ، ثمّ على الاشياء الطبيعيّة . وهو البارئ الّذى هو خير محض .

وما احسن واصوب ماوصف هذا الفيلسوف البارئ ، اذ قال : انّه خالق العقل والنفس والطبيعة وساير الاشياء كلّها ، غير انّه لاينبغى لسامع قول الفيلسوف ، ان ينظر الى لفظه فيتوهّم عليه انّه قال : انّ البارئ انّما خلق الخلق فى زمان . فانّه ، وان تُوُهِّمَ ذلك عليه فى ألفاظه وكلامه ، فانّه انّما لفظَ بذلك ارادةَ ان يتبع عادةَ

الاوّلين. فانّه انّما اضطرّ الاوّلون الى ذكر زمانٍ فى بدْءِ الخلق، لانّهم ارادوا وصفَ كون الاشياء، فاضطرّوا الى ان يُدخِلُوا الزمانَ فى وصفهم الكون، وفى وصف الخليقة الّتى لم تكن فى زمان البتّة. و انّما اضطرّ الاوّلون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليقة، ليميزُوا بين العلل الاولى العالية و بين العلل الثوانى السفليّة. ٣

و ذلك انّ المرء، اذا اراد أن يبيّن عن العلّة و يعرّفها، اضطرّ الى ذكر الزمان، لانّه لابدّ للعلّة من ان تكون قبل معلولها، فيتوهّم المتوهّم انّ القبليّة هى الزمان، وانّ كل فاعل انّما يفعل فعله فى زمان. فليس ذلك كذلك. اعنى انّه ليس كلّ فاعل يفعل فعله فى زمان، ولا كل علّة هى قبل معلولها فى زمان. فان اردت ان تعلم: هل هذا المفعول زمانىّ ام لا؟ - فانظر الى الفاعل. فان كان تحت الزمان، فالمفعول تحت الزمان لامحالة، و ان كانت العلّة زمانيّة، كان المعلول زمانيّا ايضا. فالفاعل والعلّة يدلّان طبيعة المعلول انْ كان تحت الزمان و انْ لم يكن تحته. انتهى كلام ارسطوطاليس فى هذا الميمر بألفاظه. ٦ ٩ ١٢

وقال فى الميمر الخامس: ونقول انّه لم يبدع البارئ الاوّل شيئاً من الاشياء برويّة ولا فكر. ثم قال: يريدون بذلك انّ الاشياء كلّها اُبدِعَت على الحال الّتى هى عليها الآن بالحكمة الاولى. ١٥

ثمّ قال: و نقول انّ كل فعل فعله البارئ الاوّل، عزّوجلّ، فهو تامّ كامل، لانّه علّة ليس من ورائها علّة اخرى. بل ينبغى ان يتوهّم المتوهّم انّ افعال الفاعل الاوّل هى قائمة عنده، و ليس شىء عنده اخيرا، بل الشىء الذى هو عنده اوّلا، و هو ههنا اخيراً. و انّما يكون الشىء اخيراً، لانّه زمانىّ، والشىء الزمانىّ لايكون الّا فى الزمان الذى وافق ان يكون فيه. فامّا فى الفاعل الاوّل، فقد كان، لانّه ليس هناك زمان. فان كان الشىء الملاقى فى الزمان المستقبل هو قائم هناك، فلا محالة انّه انّما يكون هناك موجوداً قائما، كما انّه سيكون فى المستقبل. فان كان هذا هكذا فالشىء اذاً الكائن فى المستقبل، هو هناك موجود قائم، لايحتاج فى تمامه وكماله الى احد الاشياء البتّة. فالاشياء ١٨ ٢١

اذن ، عندالبارى ، جل ذكره ، كاملة تامة ، زمانية كانت ام غير زمانية ، وهوعنده دائما ، وكذلك كانت عنده اولا ، كما تكون عنده اخيراً .

وقال فى الميمر الثالث : فامّا نحن فنقول: انّ الله ، عزّ وجل ، علّة للعقل ، والعقل علّة للنفس ، والنفس علّة للطبيعة ، والطبيعة علّة للاكوان كلّها الجزويّة . غير انّه ، وان كانت الاشياء بعضها علّة لبعض ، فانّ الله تعالى علّة لجميعها ، غير انّه علّة لبعضها بغير توسّط ، وهو الّذى جُعِلَ العلّة كما قلنا فيما سلف. والدليل على ذلك مانحن ذاكرون، إن شاءالله. انّ الشيء بالقوّة لايكون شيئاً بالفعل ، الّا ان يكون بالفعل شيء آخر يخرجه الى الفعل . و الّا ، لم يخرج من القوّة الى الفعل . لانّ القوّة لاتقدر على ان تصير الى الفعل من ذاتها ، لانّه اذا لم يكن شيئاً بالفعل ، فاين يُلقى القوّةُ بصَرَها ، و اين ياتى؟ فامّا الشيء الكائن بالفعل ، فانّه اذا اراد ان يخرج شيئاً من القوّة ، فانّه انما ينظر الى نفسه ، لا الى خارج ، فيُخرج تلك القوّةَ الى الفعل ، و يبقى هو دائما على حالة واحدة ، لانّه لاحاجة به الى ان يصير الى شيء آخر ، اذ هو ما هو بالفعل . واذا اراد ان يخرج الشيء من القوّة الى الفعل ، لم يحتج الى ان ينظر من ذاته الى خارج ، بل انّما ينظر الى ذاته ، فيُخرج الشيء من القوّة الى الفعل .

ثم قال : فامّا البارى ، عزّ وجلّ ، فانّه يُحدِث انيّاتِ الاشياء وصورَها ، غير انّه يُحدِث بعضَ الصور بغير توسّط ، وبعضَها بتوسّط . وانّما يُحدِث انيّاتِ الاشياء وصورَها ، لانّه هوالشيء الكائن بالفعل حقّاً ، بل هوالفعل المحض . فاذافعل ، فانّما ينظر الى ذاته ، فيفعل فِعلَه دفعةً واحدةً .

ثم قال : فامّا الفاعل الاوّل ، هو فعل محض ، فانّه انما يفعل فعلَه وهوينظر الى ذاته ، لاالى خارج منه ، لانه ليس خارجا منه شيء آخر هو اعلى منه ولاادنى. فقدبان ، اذن ، و صحّ انّ العقل قبل النفس ، و انّ النّفس قبل الطبيعة ، وانّ الطبيعة قبل الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وانّ الفاعل الاوّل قبل الاشياء كلّها ، وانّه مبدِعٌ ومتمّمٌ معاً ، ليس بين ابداعه واتمامه فرق ولافصلٌ البتّة .

و قال فی المیمر الثامن: القیام هناك دائم بلازمان ماضٍ ولا آتٍ. وذلك انّ الآتی هناك حاضر والماضی موجود.

فهذا ما رُمنا نقله من کلامه بعبارته، و ما هذا سبیله فی «اثولوجیا» کثیر جدّاً. ۳

وقال فی بعض مُیَاوَمات المفاوَضة الی ذی القرنین: اَنشَأَ الخلیقة لا من موجودات، واَحدَثها لا من متقدّمات، خلق الرؤس الاوایل کیف شاء، و بَرَأَ الطبایع الکلیّةَ من تلك الرؤس علی ما شاء، والرؤس اوّل الخلقة وابتداءُ ما اَنشَأَ الباریٔ عزّ وجلّ، ۶ والطبایعُ و ما کان من اختلاف خلق الطبایع، تفرّع من تلك الرؤس. فالرؤس ثلثة لامحالة، اوّلها واکرمها الصورة، والثانی الهیولی، والثالث العدم لابزمان ولا بمکان. والباریٔ، عزّ و جلّ، یجلّ عن هذه الاشیاء، لانّه مُنشِئُها و مُحدِثها. فکلّ ما یُنطق به لایحیط ۹ بعلوّه. عُلُوّه لابمکان، ووجوده لابزمان، و صفاته لاباثباتٍ، وعظمتُه لابمقدارٍ، و قوّتُه لابتشبیه. علا فقدر وانفرد فقهر. وعلی مایشاء تجری الامور. لا السکون من صفاته، ولا الحرکة من سِماته. تقصر الالفاظ عن عظمته، و یضیق المنطق عن بلوغ ۱۲ کنهه.

و قال شریکنا فی التعلیم فی الفصوص:

فصّ: هو اوّل، من جهة انّه منه یصدر کلّ وجود لغیره. وهو اوّل، من جهة ۱۵ انّه اوّل بالوجود. وهو اوّل، من جهة انّ کلّ زمانیّ یُنسَبُ الیه بکونٍ. فقد وجد زمان لم یوجد معه ذلك الشیء. ووجد اعنی الحقّ الواجب، معه لافیه. ثمّ قال: وهو آخرٌ، من جهة انّ کلّ زمانیّ یوجد زمان یتاخّر عنه، ولایوجد زمان یتاخّر عن الحقّ. ۱۸

و قال فی تعلیقاته: کلّ ما یکون له اوّل و آخر، فبینهما اختلاف مقداریّ او عددیّ او معنویّ. فالمقداریّ کالوقت والوقت، اوالطرف والطرف. والعددیّ کالواحد والعشرة. والمعنویّ کالجنس والنوع. والوجود لااوّل له ولاآخر بذاته. ۲۱

وقال الشریك فی الریاسة فی التعلیقات:

تعلیق: قدتکون العلّة اقدم فی الوجود من المعلول کالاب.

تعليق : امّا ان يكون الشيئان معاً فى الوجود او فى الزمان او فى شىء ثالث ينسبان اليه . والعلّة والمعلول هما معاً و هما متلازمان . ولا يجوز ان يكونا فى الوجود ، لانّ العلة اقدم من المعلول فيه ، ولا فى الزمان ، ان كانا غير زمانيّين . فهما معاً فى التضايف ، وهى معيّة اللزوم لاالوجود . وقال :

تعليق : واجب الوجود يجب ان تكون لوازمه ، وهى معلولاته ، لاتتاخّر عنه تاخّرا زمانيّا . وقال : هو يُبصر كلّ واحد من الاشخاص والاعراض والصور مرّةً واحدةً ، و تكون كلّها متميّزة عنده باعراضها وصورها . فانا وانت متميّزان عنده بصورنا واعراضنا ولواحقنا . وكذلك الكسوفات الجزئيّة كلّها متميّزة عنده بصورها واعراضها . فانه يعرف كلّ شىء على ما هو عليه فى الوجود ، كليّا كان او جزئيّا او سرمديّا او زمانيّا . فانّه اذا كان يعرف الشىء بلوازمه ، والزمان من اللوازم ، فانّه يعرف الاشياء مع ازمنتها . وقال :

تعليق : التقدّم فى المكان ان تضع رتبة مثل رتبة المَلِك ، فيكون كلّ من هو اقرب اليه يكون اشدّ تقدّما ، و فى الفضائل غاياتٍ يكون كلّ من كان اقرب اليها يكون اشدّ تقدّما ؛ و فى الزمان آن تفرضه ، فكلّ زمان ابعد من ذلك يكون اشدّ تقدّما . و تقدّم البارى تعالى على العالَم ، هو تقدّم بالوجود وبالقياس اليه ، لا انّ الوجود شىء ثالث بل هو نفسه ، و انما تفرضه فى ذهنك ثالثاً . انتهى كلامه بألفاظه .

و قال فى ثالث ثانية برهان الشفاء : والشىء الذى يكون لشىء ولم يكن لآخر ، ولا يكون للآخر الّا وقد كان له ، فهو للشىء اوّلا و قبل كونه للآخر . و اذا تعقّبتَ اصناف ما يقال « اوّلا » و « قبل » وجدتَه يدخل فى هذه الخاصيّة ، كان بالطبع او بالعليّة او بالمكان او الزمان او الشرف او غير ذلك . انتهى قوله بلفظه .

و قوله « او غير ذلك » صريح فى تقدّم آخر وراء تلك الخمسة . ورام بذلك التقدّم المطلق الغير المكمّم والتقدّم بالماهيّة ، على ما ذكره فى مواضع غير معدودة .

قال فى اوّل رابعة الهيّات « الشفاء » فى المتقدّم والمتاخّر ، بعد القول فى التقدّم بالعليّة :

فاذن وجود کل معلول واجب مع وجود علّته و وجود علة واجب عنه وجود المعلول .
وهما معاً فی‌الزمان اوالدهر او غیر ذلک . ولکن لیسا معا فی‌القیاس الی حصول الوجود .
هذا قوله بعبارته . وعنی بـ« غیر ذلک » السرمد علی ظنّ تحقّق المعیّة السرمدیّة ۳
و اثباتها .

ثمّ قال فی فصل القوّة والفعل : فنقول انّ هذه الفصول الّتی اوردناها تُوهِمُ
ان القوّة علی الاطلاق قبل الفعل و متقدّمة علیه ، لا فی‌الزمان وحده . وهذاشیء قدمال ۶
الیه عامّة من‌القدماء . فبعضهم جعل للهیولی وجوداً قبل الصورة ، و انّ الفاعل البسها
الصورة بعد ذالک ، الی آخر مارام ذکره .

ثمّ فی اوّل التاسعة ، بیّن بطلان قول المعتزلة فی حدوث العالم ، بیانا جدلیّا علی ۹
اوضاعهم ، و قال : انّ الاوّل تعالی انّما سبق الخلقَ عندهم ، لیس سبقا مطلقا ، بل
وُضِعَ هذا المعنی للخالق ممتدّاً لا عن بدائةٍ ، وجُوِّز ان یخلق قبل ایّ خلق تُوُهِّمَ
خلقاً . و اذا کانت هکذا ، کانت هذه القبلیّة مُقَدَّرةً مُکَمَّمةً ، الی آخر ماقاله . ۱۲

و فی‌التعلیقات کثیراً مّایعبر عن‌العدم‌الصریحَ بـ« الّلا شیء المطلق » الّذی لایتصوّر
فیه اختلاف مقداریّ سیّال ، و یستعمل « التخلّف الصریحَ » و « التخلّف السیّالَ
المُکَمَّم » و « النسبة المتقدّرة السیّالة » و « النسبة الابدیّة الغیر المتقدّرة » . ۱۵

و قال فی طبیعیّات «الشفاء» ، غیر مرّة واحدة، انه‌لایکون فی‌الزمان الّا الحرکات
والمتحرّکات . امّا الحرکة ، فذلک لها من تلقاء جوهرها . و امّا المتحرّک ، فذلک له
من تلقاء الحرکة. فاما سائر الامور، فانّها لیست فی زمان ، وان کانت مع الزمان، کالعالم، ۱۸
فانّه مع الخردلة، ولیس فی‌الخردلة. والشیء الموجود مع الزمان ولیس فی‌الزمان، فوجوده
مع استمرار الزمان کلِّه هوالدّهر ، وکل استمرار وجودٍ واحدٍ فهو فی‌الدهر . واعنی
بـ« الاستمرار » وجُودَهُ بعینه ، کما هو مع کلّ وقت بعد وقت علی الاتّصال . فکانّ ۲۱
الدهر هو قیاس ثبات‌الی‌غیر ثبات. ونسبة هذه المعیّة‌الی‌الدهر کنسبة تلک‌الفیئیّة‌الی‌الزمان.
و نسبة الامور الثابتة بعضها الی‌بعض والمعیّة الّتی لها من هذه الجهة ، هومعنی‌فوق‌الدهر،

و يشبه انّ احقّ ما سمّى به السرمد . وكلّ استمرارِ وجودٍ بمعنى سلب التغيّر مطلقا ، من غير قياسٍ الى وقتٍ فوقتٍ ، فهو السرمد . انتهت عبارته فى آخر ثانية سمع الكيان من ٣ الطبيعىّ .

قال : والعجب ممّن يقول « الدهر مدّة السكون » او « زمان غير معدود بحركة » . ولا يُعقل مدّةٌ ولا زمان ليس فى ذاته قبلٌ و بعدٌ على التكمّم . و اذا كان فيه قبلٌ وبعدٌ ٦ على التكمّم ، وجب تقضّى حالٍ وتجدّد حالٍ ، على ما قلنا . فلم يخل من حركة. والسكون يوجد فيه هذا التقدّم والتاخّر ، على نحو ماقلنا سالفا ، لاغير .

وقال فى طبيعيّات « النجاة » : وليس كلّ مايوجد مع الزمان فهو فيه ، فانّا موجودون ٩ مع البُرّة الواحدة ولسنا فيها . بل الشىء الموجود فى الزمان أمّا اوّلاً ، فاقسامه و هوالماضى والمستقبل و اطرافه ، وهى الآنات ؛ و امّا ثانيا ، فالحركات ؛ وامّا ثالثا ، فالمتحرّكات ، لانّ المتحرّكات فى الحركة ، والحركة فى الزمان ، فتكون المتحرّكات بوجهٍ مّا فى الزمان. ١٢ فكون الآن فيه ككون الوحدة فى العدد ، وكون الماضى والمستقبل فيه ككون اقسام العدد فى العدد ، وكون المتحرّكات فيه ككون المعدودات فى العدد . فما هو خارج عن هذه الجملة فليس فى زمان بل اذا قوبل توهّمه مع الزمان واعتُبِر به ، فكان له ثبات مطابق لثبات ١٥ الزمان و ما فيه ، سميّت تلك الاضافة و ذلك الاعتبار « دهراً » له فيكون الدهر محيطا بالزمان . انتهى كلامه .

و قال التلميذ فى « التحصيل » : وهمااى العلّة والمعلول معا فى الزمان اوالدهر ، لافى ١٨ حصول الوجود .

و قال شيخ الاشراق فى فصل المتقدّم والمتأخر من كتاب « المطارحات » : والمتاخّر بازاء المتقدّم وكذا مع . وليس كلّ شيئين ليس بينهما تقدّم وتاخّر زمانىّ هما معاً زماناً . ٢١ فانّ المفارق بالكلّيّة لا يتقدّم على زيد زماناً ، ولا يتاخّر عنه ، و ليس معه بالزمان ايضا ، وكذا غيره . فاللّذان هما معاً بالزمان ، يجب ان يكونا زمانيّين ، كما انّ اللّذين هما معا فى الوضع والمكان ، يجب ان يكونا مكانيّين . انتهى كلامه .

و قال فى «حكمة الاشراق»: وللعلّة على المعلول تقدّم عقلىّ لازمانىّ ، و يسمّى « التقدّم بالذات » . وقد يكونان ، اى العلّة والمعلول ، فى الزمان معا.

فقال بعض المحصّلين فى الشرح: وذلك اذا كانا زمانيّين . ولذلك قال «قد يكونان» كذلك ، لانّهما قد لا يكونان كذلك ، كما فى المجرّدات . وكيف ما كان ، لا يتخلّف وجود المعلول عن وجود العلّة التامّة ، زمانيّين كانا اولا . و منه يعلم انّ تقدّمها عليه ليس زمانيّا .

ثمّ ذكر اقسام المتقدّم والمتاخّر . فقال الشارح : وكذلك المعلول بازاء المتقدّم والمتاخّر ، امّا بالزمان فظاهر ، كالعلّة والمعلول ، وذلك فى غير المفارقات ، لانّها غير زمانيّة ؛ و اما بالذات ، فكمعلولى علّة واحدة ؛ وبالطبع ، كالمتكافيين فى لزوم الوجود من غير ان يكون احدهما سبباً الوجود الآخر ، كالضعف والنصف مثلا ؛ و بالوضع ، كمأمومين فى صفّ واحد ؛ وبالشرف ، كمتعلّمين عند معلّم . والجسمان لا تصحّ بينهما المعيّة المكانيّة من جميع الوجوه ، لاستحالة اجتماعهما فى مكان واحد .

و قال شارح التلويحات ، بعد ذكر انواع التقدّم : و بما علم من حال المتقدّم يعلم حال المتاخّر والمعلول ، الّا انّ المفارق بالكلّيّة لا تصدق عليه المعيّة الزمانيّة ، لكونه ليس زمانيّا ، والجسمان لا تصحّ بينهما المعيّة المكانيّة من جميع الوجوه ، لاستحالة اجتماعهما فى مكان واحد .

وقال صاحب «الشجرة الالهيّة» : والمجرّد عن المادّة بالكليّة ، اذا لم يكن بينه وبين شىء تقدّم او تاخّر زمانىّ ، يلزم ان لا يكونا معاً . فانّ كلّ ما ليس بزمانىّ ، لا يصدق عليه التقدّم والتاخّر والمعيّة بالنسبة اليه . والشيآن اللّذان تصدق عليهما المعيّة الزمانيّة، يجب ان يكونا زمانيّين ، كما انّ اللّذين يكونان معا فى الوضع والمكان ، يجب ان يكونا مكانيّين ، الّا انّ المعيّة المكانيّة لا يصحّ ان تكون بينهما من جميع الوجوه .

وَمِيضٌ

أرايت المتبجّح بامامة المتشكّكين ؟ـ لم يستطع الى الفرق بين العدم الزمانىّ المتقدّر

والعدم الدهرىّ الصريح سبيلا ، ولم يتعرّف انّ هذا الحادث الواقع تحت الكون والفساد ، بما هو حادث زمانىّ ، متخصّص الوجود بزمان بعينه ، مسبوق الهويّة بعدمه الزمانى المستمرّ قبل زمان وجوده ، لابالعدم فى كبد الواقع . فبهذا الاعتبار ، انّما يتقدّم عليه الزمانيّات الموجودة فى الزمان قبله على الجهة المترتّبة الزمانيّة ، لاالمتعالى عن عالمى الزمان والمكان ، فهو من هذه الجهة ، لاهو مع البارئ الاوّل ، جلّ ذكره ، ولا هو متاخّر عنه فى الوجود . اذ هو ، بحسب هذا الاعتبار ، خارج عن جنس النسبة اليه سبحانه بالقبليّة والبعديّة والمعيّة راسا . و بما انّه حادث دهرىّ مسبوق الوجود بالعدم الصريح فى الدهر ، متاخّر الذات عن ذات البارئ الحقّ سبحانه فى الوجود ، تاخّرا دهريّا غير مكمّم ، وفى درجته ساير الحوادث من قبل ومن بعد ، بحسب التاخر الصريح فى الوجود عن وجود البارئ الفعّال سبحانه .

فحسب انّه معترض على الحكماء المتالّهين ، بما لامخرج لهم عن مضيقه . فقاس جناب القدّوس الحقّ على معلولاته الزمانيّة ، والزمان على الاشياء الّتى هى فيه او معه من الزمانيّات . و قال فى اكثر كتبه ، كالملخّص والمحصّل و شرح عيون الحكمة والمباحث المشرقيّة و غيرها : من المعلوم انّ عدم الحادث الزمانىّ متقدّم على وجوده ، ولا شكّ انّ البارئ تعالى كان موجودا مع عدم هذا الحادث ، وهو الآن موجود مع وجوده ؛ فلو كان تقدّم عدم الحادث على وجوده بالزمان ، لكان تقدّم عدم كلّ واحد من اجزاء الزمان على وجوده بالزمان ، ولكان تقدّم البارئ تعالى على هذا الجزء من الزمان كهذا اليوم ، وعلى هذا الحادث مثلا فى هذا اليوم ، بالزمان . فيلزم ان يكون الله تعالى زمانيّا ، وان يكون الزمان زمانيّا ، و هما محالان .

فخاتم المحقّقين البرعة هدّم عليه بنيان تشكيكه ، فقال فى «نقد المحصّل» : انّهم ، اى الفلاسفة والحكماء ، يقولون : القبليّة والبعديّة تلحقان الزمان لذاته ، ولغير الزمان بسبب الزمان . والوجود والعدم ، لما لم يدخل الزمان فى مفهومها ، احتاجا فى صيرورتها بعدُ وقبلُ الى زمان . اما اجزاء الزمان ، فلاتحتاج الى غير انفسها ، ولا العدم بالقياس

الیها ، فی کونه بعدُ او قبلُ ، الی غیرها . و امّا الباریٔ تعالی ، وکلّ ما هو علّة الزمان او شرط وجوده ، فلایکون فی‌الزمان ولا معه ، الّا فی‌التوهّم ، حیث یقیسهما‌الوهم علی الزمانیّات . فهذا ماقالوه ههنا . انتهی ماقاله بالفاظه .

۳ ثمّ عاد امام‌المتشکّکین فی «المحصّل» ، وقال :

فان قلت : نسبة المتغیّر الی المتغیّر هوالزمان ، و نسبة المتغیّر الی‌الثابت هوالدهر ، و نسبة‌الثابت الی‌الثابت هوالسرمد ، قلت : هذا التهویل خالٍ عن‌التحصیل ، لانّی قددَلَلْتُ ۶

علی انّ مفهوم «کان» و «یکون» ، لو کان‌امرا موجودا فی‌الاعیان ، لکان امّا ان‌یکون قارّ الذات ، فیلزم ان لایوجد فی المتغیّرات وان کان غیر قار‌الذات استحال‌وان لم‌یکن ثابتا ، استحال وجوده فی الثوابت . وهذا التقسیم لایندفع بالعبارات . ۹

فاعاد علیه القَول خاتم‌البَرعة فی «نقده» ، فقال :

اقول : لاشکّ فی انّ وقوع‌الحرکة مع الزمان لیس کوقوع الجسم القارّ الذات المستمرّ‌الوجود مع‌الزمان ، ولیس کوقوع القارّ‌الذات الباقی مع القارّ الذات الباقی ، کالسماء ۱۲

مع‌الارض . و ذلک الفرق معقول محصّل ، سواء کان ذلک تهویلا اوغیر تهویل . ولیس معیّة المتغیّر والثابت مستحیلا ، فانّانقول : نوح علیه‌السلام عاش الف سنة . فانطبق‌مدّة بقائه علی الف دورة من‌الشمس . و اذا تقرّر اختلاف المعانی ، فللمصطلحین ان یعبّروا ۱۵

عن کلّ معنی بعبارة ، یرون انّها مناسبة لذلک المعنی ، ولا یعنون بـ« التحصیل » هناک غیر دلالة العبارات علی‌المعانی . انتهی قوله .

و محزّ تحقیقه انّ المتغیّر متغیّر بما هو حاصل فی‌الزمان . لا بما‌هوواقع فی‌الدهر . ۱۸

و معیّة‌الثابت بالقیاس الیه ، بحسب الدهر ، لابحسب الزمان ، کما تحقّقته مرارا . فالآن حَصْحَصَ‌الحقّ واضمحلّ التشکیک .

ثمّ الامام‌المشکّک‌فی «المحصّل» عادالی‌النکوب‌عن‌صراط‌الاستقامة مرّةً اخری، ۲۱

ولم یتعرّف انّ تقدّم اجزاء الزمان بعضها علی بعض ، تقدّم زمانیّ بنفس ذات المتقدّم والمتاخّر ، لکون الزمان حقیقة متصرّمة متجدّدة ، والله سبحانه‌متعالی‌الذات عن‌ذلک.

فقال فى تصحيح حدوث العالم : اذا جاز ان يكون تقدّم بعض اجزاء الزمان على البعض لابالزمان ، فلِمَ لايجوز ان يكون تقدّم ذات‌الله تعالى على العالم لابالزمان ؟

٣ فالمحقّق البارع اعاد عليه‌القول‌الفَصَل فى‌التقدّم على سَنَن‌التحقيق ، فقال : وجوابه بانّ تقدّم البارىٔ تعالى على العالم ، كتقدّم بعض اجزاء الزمان على البعض الآخر ، فقد سبق مايرد عليه . والحقّ انّ البارىٔ تعالى ليس بزمانىّ ، والزمان من مبدَعاته . والوهم

٦ يقيس مالايكون فى‌الزمان على ما فى‌الزمان ، كما مرّ فى المكان . والعقل كما يأبىَ عن اطلاق «التقدّم المكانىّ» على‌البارىٔ تعالى ، كذلك يأبى عن اطلاق «التقدّم الزمانى» عليه . بل ينبغى ان يقال انّ للبارىٔ تعالى تقدّما خارجا عن‌القسمين ، وان كان‌الوهم عاجزاً عن

٩ توهّمه . انتهى قوله بعبارته .

وقال فى «المحصّل» ايضا ، فى نفى‌وجودالاضافات : انّ كلّ حادث يحدث ، فانّ‌الله تعالى يكون‌موجودا معه فى‌ذلك‌الزمان . فلو كانت تلك‌المعيّة صفة وجوديّة ، لزم‌حدوث

١٢ الصفة فى ذات‌الله تعالى .

فالناقد البارع المحقّق نبّه على‌فساد قوله ، فقال : هم ، اى‌الحكماء ، يقولون انّ‌لله تعالى صفاتٍ اضافيّة ، كالاوّل والآخِر والخالق والرازق والمبدع والصانع وغيرذلك ،

١٥ و يلتزمون القولَ بهذه الصفات ، غير المعيّة الزمانيّة لله تعالى ، انتهى ما قاله بألفاظه ، رضى‌الله تعالى عنه .

وَمِيضٌ

١٨ مشى امام المتشكّكين فى «الملخّص» على طريقته ، وقال :

لايقال : معيّة المتغيّرين هى الزمان ، ومعيّة المتغيّر مع‌الثابت هى الدهر ، و معيّة الثابت مع الثابت هى‌السرمد ، لانّا نقول : لانزاع فى هذه الاسامى الهائلة ، لكنّانقول :

٢١ المعيّة معقولة . فان لم‌تتحقّق هذه‌الحالة ، الّالاجل موجود آخر ، سواء سمّيتموه‌بـ«الزمان» او «الدهر» او «السرمد» ، لزم التسلسل . و الّا فقد بطل‌القول بوجودالزمان ..

فقال‌شارح «الملخّص» من‌مقلديّه : اعلم‌انّ‌الشيخ ذكر فى«الشفاء» مايوهم‌ان‌يكون

جوابا عن هذا الشكّ . والامام ذكره على هذا الوجه . ونحن نعبّر عمّا قاله الشيخ بألفاظ واضحة ، ونعرّف منه ماذكره الامام ، فنقول: الموجودات امّا ان يكون لاجزائها بعضها على البعض تقدّم ، كجميع انواع التغيّرات، والحركات ، وامّا ان لايكون كذلك، ۳ بل تكون اجزاؤها مستمرّة الوجود مجتمعةً معاً .

فان كان الاوّل ، كان وجوده فى زمان ، اى يكون مطابقا وجوده لزمان ، و يكون وجود المتقدّم منه مطابقاً لزمان ، ووجود المتاخر منه مطابقاً لزمان آخر متاخر عن الزمان الذى ۶ كان وجود المتقدّم مطابقا له . ولا يمكن ان يكون وجود المتقدّم او وجود المتاخّر مطابقا لطرف من الزمان الّذى هو الآن ، ولا ان يكون المتقدّم والمتاخّر منهما مطابقين معاً لزمان واحد متقدّم او متاخّر . بل مافرض اجزاءً [آخراً] من ذلك الموجود، يكون مطابقا ۹ لما فرض اجزاءً من ذلك الزمان . ومثل هذا الشىء يقال له انّه موجود فى الزمان . ونسبة بعض هذه الموجودات الى البعض الآخر ، بالمعيّة والقبليّة والبعديّة ، هو الزمان .

و ان كان الثانى ، وهو الموجودات الّتى تكون اجزاؤها مستمرّة الوجود مجتمعةً معاً، ۱۲ فانّها لايكون وجودها فى الزمان ، اى ليس شىء منها يطابق المتقدّم من الزمان ، وشىء آخر يطابق المتاخّر منه ، بل وجودها وجود مستمرّ ثابت . ولا يقال لشىء منها انّه موجود فى الزمان . بل يقال لكلّ منها انّه موجود مع الزمان . و فرق بين الامرين . فانّ ۱۵ كلّ واحد من الافراد الموجودة للانسان موجود مع الفرد الآخر ، وليس شىء منها موجودا فيه . ونسبة هذه الموجودات الى القسم الاوّل ، اعنى الموجودات المتغيّرة المتقضيّة الاجزاء بالمعيّة والقبليّة والبعديّة ، تسمّى « دهراً » و يقال لمثل هذه الموجودات انّها موجودة ۱۸ فى الدهر . و امّا « السرمد » فهو عبارة عن نسبة استمرار بعض المبدَعات الى البعض الآخر بالمعيّة والقبليّة والبعديّة ، كنسبة بعض العقول الى البعض الآخر بشىء من هذه الامور الثلثة . ۲۱

هذا ما قاله الشارح فى التعبير عن كلام الشيخ. وهكذا اورده ايضا فى شرح المحصّل. ثمّ شرح قول امامه المصنّف فى الايراد عليه . ثمّ بيّن وجه اندفاعه عنه .

ونحن نقول: انّ نسبة الثابت الى المتغيّر بالتاخّر عنه فى الدهر غير معقولة، بل انّما نسبته اليه بالقبليّة اوالمعيّة. وكذلك نسبة بعض العقول الى البعض بالقبليّة او البعديّة غير متصوّرة. بل انّما نسبة العقول بعضها الى بعض، بالمعيّة الغير المتقدّرة، لا غير. ونسبتها باسرها جميعاً الى بارئها الفعّال، بالبعديّة الدهريّة، بحسب سبق عدمها الصريح فى الدهر، او بالمعيّة الدهريّة بحسب وجودها الواقع فى الدهر. و على ظنّ الذاهبين الى تسرمد المبدعات، نسبتها الى مبدعها الحقّ، بالمعيّة السرمديّة. وايضا مضايف التقدّم السرمدىّ هو التاخّر الدهرىّ، لا التاخّر السرمدىّ، كما انّ مضايف التقدّم بالعليّة هو التاخّر بالمعلوليّة، لا التاخّر بالعليّة.

فهذه وجوه من الخبط لشارح «الملخّص» و «المحصّل» فى فهمه لسبيل هذا المطلب الرفيع السمك، و فى سلامةٍ عن بعضٍ منها بعض شرفاء المقلّدين، فى «شرح المواقف»، حيث توغّل المصنّف مؤتمّا بامام المتشكّكين فى الحيود عن سبيل الحقيقة. فقال الشارح الشريف فى تقرير كلام حزب الحقّ: انّ الموجود اذا كان له هويّة اتصاليّة غير قارّة، كالحركة، كان مشتملا على متقدّم ومتاخّر لا يجتمعان. فله بهذا الاعتبار مقدار غير قارّ، هو الزمان. فتنطبق تلك الهويّة على ذلك المقدار، و يكون جزؤها المتقدّم مطابقا لزمان متقدّم، و جزؤها المتاخّر مطابقا لزمان متاخّر. ومثل هذا الموجود يسمّى «متغيّرا تدريجيّاً» لا يوجد بدون الانطباق على الزمان. والمتغيّرات الدفعيّة انّما تحدّث فى آن، هو طرف الزمان، فهى ايضا لا توجد بدونه. واما الامور الثابتة الّتى لا تغيّر فيها اصلا، لا تدريجيا ولا دفعيّا، فهى و ان كانت مع الزمان العارض للمتغيّرات، الّا انّها مستغنية فى حدّ انفسها عن الزمان، بحيث اذا نظُرِ الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان. فاذا نسب متغيّر الى متغيّر بالمعيّة او القبليّة، فلابدّ هناك من زمان فى كلا الجانبين. و اذا نسب بهما ثابت الى متغيّر، فلابدّ من الزمان فى احد جانبيه، دون الاخر. و اذا نسب ثابت الى ثابت بالمعيّة، كان الجانبان مستغنيين عن الزمان، وان كانا مقارنين له.

فهذه معانٍ معقولة متفاوتة، عبّر عنها بعبارات مختلفة، تنبيهاً على تفاوتها. واذا

تُؤمّل فیها اندفع ما ذهب الیه ابوالبرکات ، من انّ الزمان مقدار الوجود حیث قال : انّ الباقی لا یتصوّر بقاؤه اِلّا فی زمان ، و ما لایکون حصوله فی الزمان و یکون باقیا ، لابدّ ان یکون لبقائه مقدارمن الزمان . انتهی . ۳

و بعض من قدیتنطّع من المقلّدین ، قال فی رسالة «انموذج العلوم» : مذهب الحکماء انّ من الموجودات ما هو زمانیّ الوجود ، کالحرکة ، ومنها ما هوآنیّ الوجود . بل منها عندهم مالیس ظرف وجوده الزمان ، ولاالآن ، بل ینسبون وجودها الی الدهر والسرمد. ۶ فانّهم یقولون . نسبة المتغیّر الی المتغیّر هوالزمان ، و نسبة الثابت الی المتغیّر هوالدهر ، و نسبةالثابت الی الثابت هوالسرمد ، کما لایخفی علی العارف بقواعدهم . و اذاکان الوجود اعمّ من الاقسام الاربعة فدعوی انحصاره فی اثنین منها غیر مسموعة . ۹

ثمّ قال : تقدّم الواجب تعالی لیس تقدّما زمانیّا ، فانّه لیس فی زمان . وهم ایضا ، ای الحکماء ، معترفون بذلک ، فانّهم یقولون انّ المجرّدات لیست فی الزمان ، بل فی الدهر ، والدهر وعاء الزمان و محیط به . وکما لایستلزم نفی الفوق عن الامتداد المکانیّ ، عدم تناهیه ، ۱۲ کذلک لا یستلزم نفی القبل عن الامتداد الزمانیّ ، عدم تناهیه ، فالوقت انّما هو حیث وجدالعالم . والتقدّم الزمانیّ والتاخّر الزمانیّ ، انّما هو لاجزاء العالم الجسمانیّ بعضها مع بعض . و امّا سوی الاجسام والجسمانیّات ، فلیس فیها تقدّم و تاخّر زمانیّ ، کما لیس ۱۵ فیها تقدّم و تاخّر مکانیّ . فکما انّه لیس فوق المحدّد خلأ ولاملأ ، بناء علی انّه لافوق له ، کذلک لیس قبل العالم وجوده ولاعدمه وقت ، بناء علی انّه لیس له قبل . ولا یلزم من ذلک عدم تناهی الزمان ، کما لایلزم من الاوّل عدم تناهی المکان . بل الزمان متناه ، ۱۸ کما انّ المکان متناه ، من غیر فرق . و حکم الوهم بلا تناهی الزمان مثل حکمه بلا تناهی المکان . فکما لاعبرة بحکمه فی المکان ، کذلک لاعبرة به فی الزمان . و هذا مسلک دقیق سلکه بعض اهل التحقیق ، کالامام حجّة الاسلام ، فی بعض تصانیفه ، والشهرستانیّ وعین ۲۱ القضاة و غیرهم من المتکلّمین والصوفیّه ، واشار الیه فی «التجرید» . انتهی.

وَمِيضٌ

هل سمعته يقول فى «المباحث المشرقيّة» ؟- وفيه شكّ آخر ، وهو انّهم زعموا انّ اقسام المعيّة ، بحسب اقسام التقدّم والتاخّر . ثمّ زعموا ان اقسام التقدم والتاخّر خمسة ، فيجب ان تكون اقسام المعيّة خمسة . ثمّ انّهم اثبتوا هذين النوعين من المعيّة ، اعنى المعيّة بالدهر والمعيّة بالسرمد . وهذا يناقض ماقيل .

فهلّا قلتَ له : ما خَطبُكَ يا امام اصحابك؟ اليس تسبيع اقسام التقدّم والتاخّر ، على ما قد تلوناه عليك ، متكرّر الذكر متقرّر الامر متبسّط البيان مستبين التبيان ، فى اقاويلهم وكلماتهم و زبرهم و مقالاتهم ؟ فلسنا نظنّك ، وانت عريض التتبّع غزير التصفّح لصحفهم و آثارهم جدّا ، فى اسنادك تخميس الاقسام اليهم ، من الجاهلين . فكانّك فى ذلك من المتجاهلين . و ان اعتراك الشكّ انّ اثبات نوعين للمعيّة ، هما المعيّة الدهريّة والمعيّة السرمديّة ، يستلزم ان تكون اقسام المعيّة ثمانية ، و حصر التقدّم والتاخّر فى الانواع السبعة المعدودة حصرعقلىّ برهانىّ ، فاذن ، يلزم ان تكون فى المعيّات معيّة ليس فى ازائها تقدّم و تاخّر ، فيبطل حكمهم انّ انواع المعيّة بحسب انواع القبليّة والبعديّة ، فاستمع لما يُتلَى عليك .

وهو انّا كنّا قدنبّهناك انّ اختلاف انواع القبليّة ، بحسب اختلاف المعنى الّذى هو ملاك السبق ، فكذلك فاعلم انّ اختلاف انواع المعيّة ، بحسب اختلاف المعنى الّذى هو ملاك المعيّة . فكما اذا كان ملاك التقدّم فى القبليّة الانفكاكيّة انفكاكا امتداديّا ، يستوجب ان يتخلّل بين المتقدّم والمتاخّر زمان اوآن ، كانت القبليّة الانفكاكيّة قبليّة وبعديّة مكمّمة زمانيّة ، واذا كان الملاك عدم الاجتماع فى حاقّ الواقع ، لا فى افق الامتداد واللّا امتداد ، بحيث لايتوهم بينهما تخلّل زمان اوآن اصلا، كانت القبليّة الانفكاكيّة المطلقة الغير المكمّمة تقدّما سرمديّاً و تاخّرا دهرياً ؛ فكذلك اذا كان الملاك فى المعيّة اجتماع المعيّين فى زمان على التدريج ، كما فى الحركات القطعيّة ، او لا على التدريج ، كما فى الحركات التوسطيّة ، او فى آن هو طرف زمان ، كما فى الدفعيّات ، كانت المعيّة معية متقدّرة

زمانيّة ، وان كان الملاك هو الاجتماع فى حاقّ الواقع بحسب الوجود المطلق القراح الثابت فى الدهر ، كانت المعيّة معيّة صريحة مطلقة غير متقدّرة ، امّا دهريّة ، ان كان وجود احد المعين مسبوقا بعدمه الصريح فى الدهر ، او سرمديّة ، ان كان المعان سرمديّين بالوجود . ۳

فاذن ، معنى المعيّة الغير المتقدّرة فى المعيّة الدهريّة والمعيّة السرمديّة على سبيل واحد. وكذلك ملاك المعيّة الصريحة الغير الامتداديّة فيهما طباع واحد على سنة واحدة . ۶ والسرمديّة واللاسرمديّة اختلاف حال المعين بالقدم والحدوث ، و ليس يستلزم ذلك اختلافاً فى المعنى الّذى هو ملاك المعيّة و ميزان تنوعّها . وذلك كما اذا كان المعان بالمعيّة المتقدّرة الزمانيّة ، قديمين بالزمان او حادثين حدوثا زمانيّا ، ومتّفقين او مختلفين فى ۹ طول زمان الوجود او قصره ، فانّ نوع المعيّة الزمانيّة فى ذلك كلّه غير مختلف اصلا ، بل انّما المختلف حال المعين فيما لا يستوجب اختلافا فى ملاك تنوّع المعيّة . فاذن، قد استتبّ انّ المعيّة فى تسبيع الانواع على شاكلة القبليّة والبعديّة . فليتثبت ۱۲

وميض

انّ فى ازاء التقدّم بالعليّة والتاخّر بالمعلوليّة ، المعيّة بالعليّة او بالمعلوليّة. وفى اثباتها فحص غامض ، اذ لا يصحّ لعلّة تامّة واحدة معلولان فى درجة واحدة ، ولا كمعلول ۱۵ واحد علّتان تامّتان اصلا. وقد استبان السبيل هنا لك فى «الايماضات والتشريقات» . ولعلّ الكلام ينساق اليه من ذى قبل ، ان شاء الله العزيز العليم .

وميض ۱۸

كانّه قد حان حين ان ينتظم لبصيرتك البرهان على حدوث الانسان الكبير ، وهو العالم الاكبر بجميع اجزائه ، نظمه الطبيعىّ ، من سبيل القبليّة السرمديّة . اما تتبصّر انّه اذا انصرح انّ البارئ الفعّال ، جلّ سلطانه ، متقدّم على هذا الحادث اليومىّ مثلا ، ۲۱ تقدّما مطلقا سرمديّا ، وهذا الحادث متاخّر عنه سبحانه ، تاخّرا صريحا دهريّا ، يمتنع بحسبه ان يتخلّل بينه و بين البارئ الحقّ سبحانه زمان او آن او ممتدّ موهوم او طرف

ممتد موهوم . والّا لزم ان يكون القدّوس الحقّ زمانيّا هيولانيّا ، تكتنفه علايق المادّة و عوارض الطبيعة ، تعالى عن ذالك علوّا كبيراً . فقد استبان انّه يجب ان يكون جميع المعلومات من المبدّعات والكاينات باسرها ، فى درجة هذا الحادث اليومىّ فى التاخّر عن المبدع الفعّال ، تاخّرا صريحا غير مقتدر ، بحسب سبق العدم الصريح فى الدهر. والّا لزم تصوّر الامتداد فى الدهر . فيلزم ان ينقلب الدهر زمانا ، والثابت متغيّرا والقارّ سيّالا ، والنسبةُ الابديّة نسبةً متقدّرةً . وذلك كلّه؟ خلاف محال ، بالحكومة الفطريّة والضرورة البرهانيّة .

اليس؟ـ اذا تشطّر العالم فى التكوينيّات والابداعيّات بالحدوث الدهرىّ والسرمديّة الوجوديّة ، كان للجاعل الفيّاض ، بالاضافة الى المبدعات ، المعيّة الازليّة السرمديّة ؛ وبالاضافة الى الكيانيّات ، المعيّة الحادثة الدهريّة . فكان حدّ تلك المعيّة الازليّة فى الدّهر متمازاً منحازاً عن حدّ هذه المعيّة الحادثة ، فقد وقع فى الدهر حدّ و حدّ ، بحسب ازليّة المبدعات وحدوث الكائنات الموجودة جميعا فى الدهر. فلزم فى الدهر تقدّر وامتداد بحسب الحدّين المنحاز أحدهما عن الآخر ، اذ حدّ سبق المعيّة الازليّة المستمرّة بالوجود فى الدهر اوّلا ، متماز لامحالة عن حدّ لحوق المعيّة الثابتة الحادثة بالوجود الحاصل اخيراً . ويلزم ، اذن ، ان تكون نسبة البارىء الحقّ ، تعالى مجده الى ماعدا ذاته ، نسبةً متقدّرة ، و ان تكون افاضة المبدعات وافاضة الكائنات وصفين لذاته الحقّة من كل جهة على السبق واللحوق. فيلزم التدريج والسيّاليّة فى شئونه وافاضاته ونِسبه واضافاته . فلم تكن افاضته بالاضافة الى كلّ شىء على نسبةٍ ابديّةٍ و سنّةٍ غير متبدّلة . وانّ تسويغ ذلك تمادٍ فى الغىّ والحادٌ فى المعرفة . واثبات السرمديّة للذات الممكنة المعلولة ، ضرب من الاشراك ولحوقٌ بالجاهليّة .

وَميضٌ

فان ازعجك الوهم انّ الامتداد فى الدهر والتجدّد فى صفات الربّ ، غير موهوم الاختصاص بتسرمد المبدعات ، بل وارد اللزوم على كلّ حالٍ ، فانّ الله سبحانه ، على

تقدیر حدوث العالم ایضا ، موجود اوّلا مع عدم العالم فی الدهر ، ثمّ هو موجود مع العالم بعد حدوثه فی الدهر اخیرا ، فلزم توهّم الامتداد بحسب ذلک فی الدهر ، وتجدّد وصف الافاضة للربّ بعد اللّا افاضة ، ثبتناک فی سبیل الحقّ ، باذن الله سبحانه . ۳

امّا اوّلا ، فلانّ العدم لیس شیئا ، فیتصحح اعتبار المعیّة بالنسبة الیه ، اذ حقیقته صِرف اللیس والانتفاء ، لاشیء یعبّر عنه بـ« اللیس » و « الانتفاء » ، علی خلاف الامر فی الاشیاء المبدَعة الموجوده الثابتة . ۶

و امّا ثانیا ، فلانّ الله سبحانه لیس وجوده فی الدهر ، بل هو متعالی الذات عن الزمان والدهر ، علی خلاف الامر فی المبدَعات ، فانّها موجودة فی الدهر . والدهر والسرمد ، وان اشترکا فی سبیل صریح الثبات والارتفاع عن افق التقضّی والتجدّد والامتداد واللّا امتداد ، الّا انهما مختلفان باحتمال سبق العدم الصریح فی الدهر بالفعل او بالامکان ، لا فی السرمد. فلذلک کانت المتغیّرات بأسرها موجودةً لا فی السرمد، بل فی الدهر ، ولکن بما هی ثابتة ، لا بما هی متغیّرة . فانّها ، بما هی متغیّرة ، موجودة فی الزمان ، لاغیر . ۹ ۱۲

فقد استبان وانصرح انّ السرمد مختصّ بالله سبحانه ، لا یوجد فیه ممکن مّا من الممکنات اصلا والدّهر مختصّ بالممکنات الذاتیّة ، یتعالی الواجب بالذات عن الوقوع فیه ابداً ، والزمان مختصّ بالمادیّات والممکنات بالامکانات الاستعدادیّة ، لاینسب الیه وجود شیء من المفارقات المحضة بالفیئیّة او المعیّة المنتهیة الی الفیئیّة. ۱۵

فاذن ، اذا المبدعات والکائنات موجودة جمیعاً فی الدهر ، فلو کانتا مختلفتین بالقدم والحدوث فی الدهر ، لزم ان یتصحح توهّم الامتداد فی الدهر ، وتختلف النسبة فی الموجودات فی الدهر بالقیاس الی الباریٔ الحقّ سبحانه ، بالمعیّة واللّامعیّة ، فتکون هی نسبةً متقدّرةً امتدادیّةً بالضرورة . فامّا اذا کانت هی بأسرها موجودة فی الدهر بعد العدم الصریح ، غیر موجودة فی السرمد ازلاً و ابداً ، فتکون هی جمیعا ، بحسب تلک المعیّة ، علی نسبة واحدة و فی درجة واحدة. والباریٔ الفعّال سبحانه ، بحسب ذاته الحقّة السرمدیّة المفیضة، متقدّم علیها بأسرها تقدّما سرمدیّا ، غیر حاصل الوجود فی الدهر ابداً ، بل محیطا بالدهر ۱۸ ۲۱

والزمان، متعاليا عن الوقوع فيهما وعن التعلّق بهما مطلقا ، و بحسب ذواتها المعلولة الموجوده الثابتة فى الدهر بعد عدمها الصريح ، معها معيّة دهريّة . فلا امتداد فى الدهر ولا تقدّر فى النسبة .

و امّا ثالثا ، فلانّ سلب شىء عن شىء يفتقر الى تحقّق مسلوب و مسلوب عنه يتقدّمانه ، وليس يكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط . وكذلك اضافة شىء الى شىء واتّصاف شىء بشىء ، فهذه امور لا تتحقّق عند وجود شىء واحد لا غير ، بل تستدعى وجود اشياء تتقدّمها ، وراء ذات واحدة . فاذ كان الجاعل الحقّ سبحانه موجودا بسرمديّته لا غير ، فلم تتحقّق اضافته سبحانه الى شىء ، ولا سلب شىء عنه اصلا . ثمّ انّه ابدع جملة الموجودات و افاضها فى وعاء الوجود والثبات ، وهو الدهر ، مرّة واحدةً دهريّة ، فصدق عقد حمل « الموجود » عليها جملة ، بالاطلاق العامّ الدهرىّ . فاين هناك لذاته الحقّة سبحانه وصفان يُحكَم عليهما بالسبق واللحوق فى الدهر ، وعلى القدر المشترك بينهما بالحُصول على سبيل التسابق والتلاحق؟ وذلك هو الّذى يعبّر عنه عندهم بـ«التغيّر» و « التبدّل » و «التدريج » و «التعاقب » .

و من هناك حقّق فى قاطيغورياس « الشفاء » وفى الالهيّات منه، انّ فى التقدّم والتاخّر بالزمان و فيما اشبه ذلك ، و يعنى بـ « ما اشبه ذلك » التقدّم السرمدىّ ومضايفه، وهو التاخّر الدهرىّ، انّما يتحقّق التقدّم والتاخّر المتضايفان ، اذا تحقّق وجود ذاتَى المعروضين جميعا، لا حين يكون طرفا الاضافة غير موجودين معا . فالموجود المتقدّم انّما يصحّ اتّصافه بالتقدّم بالفعل، اذا ما قد دخل المتاخّر فى الوجود . فحينئذ ، يكون ما به التاخّر فى المتاخّر عدمه السابق مع وجود المتقدّم ، وما به المعيّة وجوده العاقب الحاصل بالفعل مع وجود المتقدّم.

و امّا رابعا ، فلانّ وجود المجعولات قاطبةً ، على تقدير استيعاب الحدوث الدهرىّ ايّاها ، يقع فى وعاء الثبات الّذى هو الدهر ، بدلاً عن العدم الصريح ، وواقعا فى حيّزه، لا فى حدّ متاخّر منماز منحاز عن حدّه . فلا ينحاز فى الدهر حدّ الافاضة عن حدّ اللّا افاضة . فلا يتصوّر هناك تسابق و تلاحق بحسب حدّين فى الدهر ، بخلاف ما اذا تسرمد

بعض المجعولات دون بعض . فانّ ذلك يستوجب للافاضتين الموجودتين حدّين متمايزين فى الدهر ، و ان يكون تقرّر الافاضتين فى ذات المفيض الحقّ ، وحصول اضافتين بحسب ذلك ، على سبيل السبق واللحوق بتّة ، و بالجملة بين صورتى استيعاب الحدوث فى الدهر ۳
لجميع الجايزات واختصاصه بالكاينات منها دون المبدعات ، فرقانٌ مبين على سبيل مستبين ، مفروغ عنه بالبيان والتبيان . فاذن ، انّما الّذى قد بقى للوهم عليه سلطان ، هو ان يُسئل فيُقال : لِمَ لَم يُفِضِ المفيضُ الفعّالُ مجعولاته ومعلولاته جميعا على السرمديّة ؟ فيقال ۶
انّ ذلك ليس من تلقاء ضنانةٍ من الجاعل ، بل انّه من جهة نقصان ذوات المجعولات و قصور ماهيّاتها عن قوّة قبول الفيض ، من حيث طباع الامكان . فليتبصّر.

وَمِيْضٌ ۹

و اذقد استبان لك الحقّ من السبيل المستبين ، فقد انصرح انّ الامر فى نوعى القبليّة الانفكاكيّة ، و هما القبليّة الزمانيّة والقبليّة السرمديّة ، من حيث استناد القبليّة والبعديّة الى نفس ذات القبل والبعد ، على سبيل واحد ، فهذه مشاركة اخرى بينهما ، ۱۲
وراء المشاركات الّتى اسلفنا ذكرها .

و ذلك ، لما قد تبرهن انّه ، كما لايوصف بالتقدّم والتاخّر بالزمان على الحقيقة ، الّا هويّات اجزاء الزمان ، من تلقاء جوهر الحقيقة المتصرّمة المتجدّدة ، ولذلك لايمكن ۱۵
ان ينقلب المتقدّم بالزمان متاخّرا زمانيّا ، كما يمكن ذلك فى المتقدّم والمتاخّر فى المرتبة ، بحسب انقلاب المبدأ المحدود فى الاعتبار ، فكذلك لايوصف بالتاخّر الدهرىّ ، الّا ذات كلّ ممكن ذاتىّ ، من تلقاء جوهرها ، حيث انّها تَتَأَبَّى السرمديّة بنفسها ، من ۱۸
جهة نقص طباع الامكان ، وبالتقدّم السرمدىّ الّا القيّوم الواجب بالذات ، جلّ ذكره . فانّه بنفس ذاته يأبى الّا السرمديّة ، من حيث كمال الحقيقة الوجوبيّة . وايضا كلّ ممكن ، من تلقاء طباع المعلوليّة ، يمتنع ان يكون موجودا فى مرتبة ذات علّته الواجبة بالذات . ۲۱
ومرتبة ذات الواجب بالذات هى بعينها الوجود العينىّ الاصيل ، فى حاقّ الخارج و متن الاعيان . فيجب لكلّ ممكن بالذات ، بطباع المعلوليّة ، ان يكون متاخّرا بالوجود فى

الدهر عن وجود جاعله الواجب السرمديّة بنفس ذاته فى السرمد ، و ان يكون جاعله موجودا مع وجوده الواقع فى الدهر .

٣ فاذن البارئ الحقّ الواجب بالذات ، جلّ مجده ، بما انّه فاعل العالم و فاعل كلّ جزء من اجزائه ، بحسب نفس ذاته ، متقدّم الوجود فى السرمد على وجود العالم فى الدهر ، تقدّما سرمديّا ، و بحسب جوهر ذات العالم ، موجود مع وجود العالم فى الدهر معيّةً

٦ دهريّةً . والعالم بما انّه مجعول البارئ الواجب الذات و معلوله بحسب عدمه الصريح فى الدهر ، مع وجود جاعله الواجب الذات فى السرمد ، متاخّرُ الذات والوجود فى الدهر عن وجود جاعله الحق فى السرمد ، تاخّرا دهريّا . و بحسب وجوده الحادث الثابت فى الدهر ،

٩ حاصل الوجود بالفعل مع وجود جاعله الحقّ الواجب الموجود فى السرمد معيّة دهريّة . كلّ ذلك على سبيل اللزوم ، بحسب نفس الذات . فاسلك مسلك الاستقامة ، ولا تكن من الخابطين .

١٢ وَميضٌ

اِذ دَرَيْت انّ التقدّم السرمدىّ صفة البارئ القدّوس ، عزّ قُدُسه ، ولا يقنصُه موجودٌ سِواه ، ولا يوصف به احدٌ غيره ، والانوار الشاهقة العُلويّةُ العقليّةُ ليس

١٥ فى مُنَّتِها ان تَبلُغَ سَمْكَ عِزّه وكُنهَ وصفِه ، فانّى للاذهان التَربَةِ السفليّة والقرايح المُغْبَرَّةِ البشريّة تَكتنِهُ حَدّه واكْتناهُ حقيقته ؟ فالعقل الصريح الانسانىّ ، وان كان وسيع التعقّل ، طامح النظر ، نافذ الفطنة ، بعيدَ الغَور ، انّما قُصاراه فى معرفة

١٨ اىّ وصف كان من اوصاف خالقه ، و اىّ اسمٍ صحّ من اسماء صانعه ان يستيقن بالعقل المضاعف اثباتَه ويُصدِّق بالسياق البرهانىّ انّ مُقَلَ العقول وأحداق الاحلام ليس لها ، بمقاييس الانظار وعميقات الافكار ، الى طَوار كُنهِه من سبيل . فيخرج بذلك من الحدّين

٢١ حدّ التعطيل و حدّ التشبيه ، ولا يقتحِم العَقَبتَيْن ، عَقَبةَ الابطال و عَقَبةَ التكنيه ،

وَمیضٌ

فبما استتبّ من سبیل العقل ، انّ وعاء الثبات ، وهو متن الدهر ، بمعزل عن توهّم الامتداد واللاامتداد والانقسام واللّا انقسام ؟ و بما استتمّ فی مقامه من مسلک البرهان ، انّ الواجب بالذات واجب من جمیع الجهات ، وله الفعلیّة المحضة المتعالیة عن شوائب القوّة من جمیع الحیثیّات : ینصرح انّ ما یصحّ علیه تعالی ، بالامکان العامّ ، فهو حاصل له بالفعل ، واجب له بالذات ، ولیس یتصوّر له حرکة وتغیّر وانتقال من صفة او حال او شأن الی صفة او حال او شان اصلا ، ونسبته الی جملة ماعدا ذاته ، وهی کافّة مجعولاته ومعلولاته ، نسبة ابدیّة احاطیّةٌ ، غیر متقدّرة ولامتبدّلة. ولاتدریجَ ولاتجدُّدَ فی جنبة الفاعل الحقّ ، بل انّما التجدّد واللحوق والتدریج والتعاقب فی جنبة المعلولات. والمتجدّد هو نفس المعلول ، لاحال او شان لجاعله الفیّاض القدیم .

و یستبین انّ جملة نظام الوجود من المعلولات الحادثة فی الدهر ، من صدر الازل الی ساقة الابد ، و من بدؤ الابداع الی اقصی التکوین ، قدفعلها و أبدعها الفعّال المبدع الحقّ فی متن الدهر مرّةً واحدةً دهریّةً ، وکذلک یفعلها ابداً علی الدوام الدهریّ ، لاعلی السیلان الزمانیّ . امّا متعلّقات الوضع والمتی من الکیانیات ، ففی الامتداد القارّ المکانیّ من مرکز العالم الی محیط الفلک الاعظم ، کـلّا فی حیّزه ومکانه وفی الامتداد السیّال الزمانیّ الغیر القارّ ، من ازل آزال حرکة معدّل النّهار الی ابد آبادها ، کـلّا فی وقته و متَاهُ . و امّا مفارقات عوالم الزمان والمکان ، من الانوار العقلیّة والجواهر الروحانیّة و سایر الابداعیّات ، ففی کبد الواقع و حاقّ الاعیان ، کـلّا بقَراح هویّته و صُراحِ وجوده ، لا فی زمان ولا فی مکان ولا فی وضعٍ ولا فی حیّزٍ ولا فی اینٍ ولا فی متیً .

فهوالله سبحانه فاعل الوجود ومُمْسِکُ النظام ابداً علی هذا السبیل . فلو امْسَکَ عن الجَعل والافاضة ، لانْرَضَّ ثباتُ الدهر وَانْقَضَّ جِدارُ العالم . فتبارک الله ربّ العالمین.

وَمِیْضٌ

کما الامتداد القارّ لیس یصحّ اجتماع اجزائه فی حدّ واحد من حدود المکان ، کالنقطة الّتی هی طرف البعد الخطیّ ، واجزاؤه قارّة الوجود فی ظرف الزمان ، وهو افق

التصرّم والتجدّد ، لاجتماعها بحسب الوجود فى الآن الّذى هو طرف الامتداد الزمانىّ ، فكذلك الامتداد الزمانىّ الغير القارّ على سبيل السّيلان ، اجزاؤه الوهميّة غير مجتمعة فى آن من الآنات الّتى هى حدود الازمنة و اطرافها ، وهى قارّة الحصول ثابتة الوجود مجتمعة التحقّق فى وعاء وجود الزمان ، و هو الدهر . فالامتدادان المكانىّ والزمانىّ ، كلّ بهويّته الاتصاليّة موجود ثابت بتمامه فى الدهر.

والله سبحانه مع كلّ شىء ، معيّةً احاطيّةً غير متكمّمة ، ليس بينه و بين شىء من المكانيّات امتداد مكانىّ ولا طرف امتداد مكانىّ ، ولا بينه و بين شىء من الزمانيّات امتداد زمانىّ ولا طرف امتداد زمانىّ . وهو بكلّ شىء محيط .

وَمِيضٌ

قال صاحب الملل والنحل ، فى ترجمة ابراهيم بن سيّار النّظام من المعتزلة : مذهبه انّ الله سبحانه وتعالى خلق الموجودات دفعةً واحدةً ، على ما هى عليها الآن ، معادن ونباتا و حيوانا و انسانا ، ولم يتقدّم خلق آدم على خلق اولاده . غير انّ الله سبحانه اكمن بعضها فى بعض. والتقدّم والتاخّر انّما يقع فى ظهورها من مكامنها ، دون حدوثها ووجودها . و انّما اخذ هذه المقالة من اصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة . واكثر ميله ابداً الى تقرير مذاهب الطبيعيّين منهم ، دون الالهيّين .

قلتُ له : يا علّامةَ قومك ، من اين ظننتَ به فى هذا القول ظنّك ؟ و هلّا حكمتَ انّه اخذ مقالته هذه من الحكماء الالهيّين ؟ اليس ؟ـ لو كان لم يعن بقوله « دفعةً واحدةً » الدفعةَ الآنيّةَ والمرّةَ الزمانيّة بل كان يعنى بها المرة الواحدة الدهرية المضمّنة ، فيها المرّات الزمانيّة والدفعات الآنيّةَ الى اقصى الوجود وساقة الابد ؛ وكان يقول : والتقدّم والتاخّر انّما يقع فى حدوثها الزمانىّ ، دون حدوثها الدهرىّ ، وفى ظهورها فى الزمان ، دون وجودها فى الدهر ، مكان قوله « انّما يقع فى ظهورها دون حدوثها ووجودها » لكان قد اصاب محزّ الامر و مفصلَ القول و مُرَّ الحقّ و دُخْلَةَ الحكمة ، ولكان آخذا مقالته من الحكماء المتالّهين الراسخين فى العلم ، دون الطبيعيّين من اصحاب القول بالكمون والبروز .

اليس عبارة ارسطوطاليس فى «اثولوجيا» على هذه الجادّة بعينها؟ الم يقل فى الميمر الثالث ؟ ـ انّ الله تعالى احدث انيّات الاشياء ، وصورها كلّها ، وفعل مافعل ، دفعةً واحدةً . و الم يقل فى الميمر الخامس؟ـ انّ العالَم مركّب من اشياء يتعدّل بعضها ببعض، فيكون العالم كالشيء الواحد الّذى لاخلاف فيه ؛ ويكون اذا علمتَ ماالعالَم ، علمتَ لِمَ هو . و ذلك انّ كل جزء منه مضاف الى الكلّ ، فلاتراه كانّه جزء ، لكنّك تراه كالكلّ . و ذلك انّك لاتاخذ حينئذ اجزاء العالم كانّ بعضها من بعض ، لكنّك تتوهّمها كلّها كانّها شيء واحد ، لم يكن احدها قبل الآخر . وقال فيه : انّ الاشياء ، اذا هى امتدّت وانبسطت و بانت عن البارئ الاوّل ، كان بعضها علّة كون بعض ، واذا كانت كلّها معاً ولم تمتدّو لم تنبسط ولم تَبِنْ عن البارئ الاوّل ، لم يكن بعضها علّة كون بعض ، بل يكون البارئ الاوّل علّة كونها كلّها . انتهت عبارته بالفاظها .

فاذا تحقّقتَ الامر ، بزغ لك مسلكك قولهم : القضيّة المطلقة العامّة ، امّا صادقة ازلاً وابداً ، وامّا كاذبة على الدّوْم ، غير متحقّقة الحكم فى الآزال والآباد رأساً ، اذا صيرَ الى مااخذه ثامسطيوس من مفيد الصناعة وطابقه الشريك «فى الشفاء» ، حيث جعل الاطلاق العامّ فى جهة القضيّة مقابل التوجيه ، تقابلَ العدم والملكة ، فهو عنوان لعدم لحاظ شيء من الجهات ، لا تقييد بجهة مّا يقال لها «الاطلاق العامّ» فربّما تعدّ المطلقة فى الموجّهات توسّعا ، كما تعدّ السالبة فى الحمليات . فاذن ، يستبين دوام صدق المطلقة العامة الدهريّة .

فامّا مايتجشّم فى تصحيح معناه مع الذهول من هذا الاصل ، فلايرجع الى رادة . وقد ذكر المحقّقون من الميزانيّين انّ مفاد المطلقة العامّة الفعليّة والدائمة ، انّما هو التحقّق زمانٍ مّا وفى جميع الازمنة والاوقات فى الموضوعات الزمانية ، لا فى نفس الزمان وفيما يرتفع عنه . فليعلم.

وَميضٌ

فقد بان ، اذن ، انّ جملة اجزاء الانسان الكبير ، وهو العالم الاكبر ، من الثابتات والقارّات والمتغيّرات والمتجدّدات التدريجيّات والدفعيّات والزمانيّات الحاصلة فى امتداد الزمان ، لا على الدفعيّة ، ولا على التدريج ، بقضّها و قضيضها ، و صغيرها و كبيرها ،

و رطبها و يابسها مجعولة الجاعل الحقّ و مخلوقة الخلّاق ، على الاطلاق ، من غير ان يكون ابداعه و ايجاده ايّاها تدريجيّا منطبقا على الزمان الممتدّ كما الحركات القطعيّة ، او دفعيّا حاصلا بتمامه فى حدّ غير منقسم بعينه من حدود الزمان ، كما الاشياء الآنيّة الحدوث ، اوزمانياً متعلّق الحصول بامتداد الزمان ، لا على سبيل الانطباق عليه ، كما الحركات التوسطيّة وما على شاكلتها ، بل على نحو آخر و رآء سبيل الوهم متقدّس عن ذلك كلّه . و انّ افاضته سبحانه للعقول القدسيّة والمفارقات المحضة من كتم العدم الصريح ابداع ، وللاجرام السماويّة اختراع ، وللكاينات المسبوقة بالعدم الممتدّ والمرهونة بالامكان الاستعدادىّ تكوين .

واذا تعرّفت ذلك وتحقّقته ، انكشف لك انّ قول اليهود : « قد فرغ من الامر » زَيْغ و ضلال وخلف ومحال . انّما كان يُعقَل ذلك ، لو كان فى اقليم عالم الدهر وحريم جناب الربوبيّة ، امتداد موهوم وحدود مفروضة ، فيكون الصنع والايجاد فى حدّ ، والفراغ والتعطيل فى سائر الحدود . وذلك من اختلافات القرايح السوداويّة و تهويشات الاوهام الظلمانيّة . وليس الامر هناك الّا على سَنَنِ الثبات الصُراح وسُنّة الفعليّة المحضة ، فهناك ابديّة الفيض والصُنع ودوام الفياضيّة والفعالية ، من دون تصوّر فراغ وتعطيل ، ولا توهّم امتداد و سيّاليّة ، والاشياء كلّها مخلوقه له سبحانه ، فائضة عنه ابدا على سبيل الدوام الثابت الدهرىّ ، والاتّصال القارّ الواقعىّ ، على سُنّة متعالية عن مسالك الاوهام ، وراء الاستمرار السيّال الامتدادىّ ، والاتّصال المتقدّر الزمانىّ . قال عزّ من قايل : « قالت اليهود : يد الله مغلولة . غُلّتْ ايديهم ولُعِنُوا بما قالوا . بل يَداهُ مبسُوطتان » .

القبس الرابع

فيه استشهاد من كتاب‌الله الكريم الحكيم ، و من سنّة رسوله الشريفة الكريمة ، واحاديث الأوصياء السّبّاقين القدّيسين ، صلوات‌الله وتسليماته على ارواحهم واجسادهم اجمعين

٣

وَمِيضٌ

قال عزّ من قائل فى سورة لقمان : « ما خَلْقُكُمْ وَلا بَعْثُكُمْ الّا كنفسٍ واحدةٍ . انّ‌الله سميعٌ بصير » .

٦

قال علّامة زمخشرى فى الكشّاف : « الّا كنفس واحدة » الّا كخلقها وبعثها . اى ، سواءٌ فى قدرته القليلُ والكثيرُ والواحدُ والجمعُ ، لايتفاوت . و ذلك انّه انّما كانت تتفاوت النفسُ الواحدةُ والنفوسُ الكثيرةُ العددِ ، ان لوشغله شأنٌ عن شأنٍ و فعلٌ عن فعل ، وقدتعالى عن ذلك . «انّ‌الله سميعٌ بصير » يسمع كلّ صوتٍ و يُبصِرُ كلّ مُبصَرٍ فى حالةٍ واحدةٍ ، لايَشغَلُه ادراكُ بعضها عن ادراك بعضٍ ، فكذلك الخلقُ و البعثُ . انتهى بعبارته .

٩

١٢

وَميضٌ

قال جلّ سلطانه فى سورة الرحمن : « كُلَّ يومٍ هُوَ فى شانٍ » ، فى الكشّاف: اى كُلَّ وقتٍ و حينٍ يُحدِث اموراً و يجدّدُ احوالاً ، كما روى عن رسول‌الله ، صلى‌الله عليه و آله ، انّه تلاها ، فقيل له : و ما ذلك الشان ؟ فقال من شانه ان يغفر ذنباً ويفرّجَ كرْباً و يرفعَ قوما و يضع آخرين . و عن ابن عُيَيْنَةَ : الدهر عندالله يومان ، احدهما

١٥

اليوم الّذى هو مُدَّةُ الدنيا ، فشأنه فيه الامرُ والنهىُ والاِماتةُ والاِحياء والاِعطاءُ والمنع ، والآخرُ يومُ القيامة ، فشأنُه فيه الجزاءُ والحسابُ .

وقيل : نزلت فى اليهود حين قالوا : انّ الله لايقضِى يومَ السبت شيئا ، وسأل بعضُ المُلوك وَزيرَه عنها ، فاستَمْهَلَهُ الى الغَدِ ، و ذهب كَئيباً يُفكِّرُ فيها . فقال غلامٌ لَهُ اَسوَدُ : يا مولاى ، اَخبِرنى ما اصابكَ ، لعلّ اللهَ يُسَهِّلُ لكَ على يَدِى ، فاخبره . فقال : انا اُفسِّرُها للملِكِ فاَعلِمه . فقال : اَيُّها الملكُ ، شأنُ اللهِ اَنّه يُولِجُ الليلَ فى النهار و يُولج النهار فى الليل ، و يُخرِجُ الحىّ من الميّتِ و يخرجُ الميّتَ من الحىّ ، و يَشفِى سَقيماً و يُسقِم سليماً ، و يبتلى مُعافاً و يعافى مبتَلًى ، و يُعِزُّ ذليلاً و يُذِلّ عزيزاً و يُغنى فقيراً و يُفقِر غنيّا . فقال الامير : احسنتَ . وامر الوزير ان يخلَعَ عليه ثيابَ الوزارة . فقال : ياMولاى هذا من شأن الله .

و عن عبدالله بن طاهر انّه دعا الحسينَ بن الفضل ، وقال له : اشكلَتْ علىّ ثلثُ اياتٍ دعوتُكَ لتكشِفَها لى . منهنّ قوله تعالى «كلّ يَوْم هو فى شأنٍ» و صحّ «انّ القلم جفّ بما هو كائن الى يوم القيامة» . فقال الحسين : امّا قوله «كلّ يوم هو فى شأن» فانّها شئونٌ يُبديها ، لاشُؤُونٌ يَبتَدِئُها . انتهى ما فى الكشّاف .

فما من ثابتٍ ولا متغيّرٍ ولاقارٍّ ولاتدريجىٍّ ولادفعىٍّ ولا زمانىّ ، الّا وهو مجعوله و مُستَنِد اليه سبحانه وجودُهُ . والتدريجيّات والمتغيّرات ، انّما التدريج والتعاقب فيها بحسب انفسها و باعتبار وجودها فى الزمان ، لابالقياس اليه سبحانه ، وبحسب وجودها فى الدهر ، على ماقد تعرّفته مرارا متعدّدةً فوق مرّةٍ واحدةٍ .

وَميضٌ

قال جلّ ذكره فى سورة الحديد : «وهو مَعَكُم اينما كنتم» «فاينما كنتم» ينفى التكمّم المسافىّ ويجعل جملة الامكنة ، بزُمَرِ مافيها من المكانيّات ، فى هذه المعيّة على موقفٍ واحدٍ . و ضمير خطاب الجمع ، اذليس يتخصّص بابناء عصرٍ بخصوصه ، بل يعمّ اَضاميمَ اَصحابِ العصورِ والاَدوارِ ، بل جَماجِمَ قُطّان ساهرة عالم الامكان فى الصدر والساقة والآزال

والآباد جميعاً ينفى التقدّر الزمانىّ ويجمع جميع الازمنة ، بشعوب مافيها من الزمانيّات الى اقصى الابد ، فى ميقاتٍ واحدٍ على نسبةٍ واحدةٍ .

وكذلك سبيل قوله ، جلّ مجده ، فى سورة المجادلة : « مايكون من نجوى ثلثةٍ ، الّا هو رابعهم ، ولاخمسة ، الّا هو سادسهم ، ولا ادنى من ذلك ولااكثر ، الّاهو معهم اينما كانوا » يعنى رابعهم و سادسهم بالمعيّة لا بالعدد ، لعدم دخول وحدته الحقّة فى باب الاعداد . و اضافة الكون اليهم فى « اينما كانوا » و « اينما كنتم » لااليه سبحانه ، تنبيه على انّ المعيّة الدهريّة ، بالنسبة اليهم ، بحسب وجودهم ، والتقدّم السرمدىّ عليهم ، بحسب وجوده سبحانه . اذالعلّة موجودة لامحالة فى مرتبة ذات المعلول ، والمعلول ليس بموجود فى مرتبة ذات العلّة ، على ماقد تلوناه عليك. فكانت الاشياء والله سبحانه معها ، وكان الله ولم يكن معه شىء .

و بالجملة ، المعيّة المنصوص عليها ، لا هى مكانيّة ولا هى زمانيّة ، بل انّها نسبة احاطيّة غير متقدّرة ، و معيّة ابديّة غير متصرّمة ولاسيّالة . والامتداد المكانىّ المنبسط من مركز العالم الى محيط الفلك الاقصى ، بالنسبة الى سلطان احاطته سبحانه ، فى حكم نقطة واحدة . والامتداد الزمانىّ المتمادى من مبدا ازلٍ حركة معدّل النهار ، الى اقصى آبادها ، بحسب الحضور عنده سبحانه بالفعل ، فى حكم آنٍ واحد . وجماهير قاطنة سواد الامكان ، فى هذه النسبة وهذا الحضور ، فى حكم موجود واحد قارّ الاجزاء ، لايفارقها بارئها مفارقة انفصاليّةً ، ولايقارنها مقارنةً التصاقيةً مكانيّةً اوزمانيّةً ، كما قال تعالى كبرياؤه : «والله بكلّ شىء محيط » .

وميضٌ

قال عزّ من قائل ، فى سورة الرّعد : « يمحوالله مايشاء و يثبت ، و عنده امّ الكتاب » . كتاب المحو والاثبات ، الزمان فيه يمحوالله الفاسداتِ و يثبت الكائنات . و امّ الكتاب الّذى هوعنده ، الدهر ، اذمامن كائنٍ الّا وهو مكتوب فيه بقلم التكوين

بالفعل، على احقّ وجوه التفسير والتأويل .

وقال سبحانه فى سورة الحجر: «وَ اِنْ من شىء الّا عندنا خزائنُه ، ومانُنَزّلُه الّا بقَدر معلوم » فى القضاء ، الخزائن الموجودة على الثَبات الصُراح فى الدهر، والتنزيل المتقدّر فى القدّرِ بكمّيّات الاقدار فى الزمان .

و قال تعالى شانه ، فى غير صورة واحدة بخصوصها . « انّما امرهُ اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون » عبّر عن الايجاد الابداعىّ، اعنى الاخراج من جوف العدم الصريح والليس الباتّ الى متن الوجود والثبات فى الدهر، بـ«الامر» وقول «كن» . وربّما وقع التعبير عنه «بالنفس الرحمانىّ» فى بعض الاصطلاحات . و عن الايجاد التكوينىّ ، وهو الاحداث فى افق التصرّم والتجدّد ، اى الزمان ، بـ«الانزال» و «التنزيل» . و ذلك من ابلغ الكنايات واتمّ التعبيرات، وآثر «اذا» الاطلاقيّة التحقيقيّة الوجوبيّة على «كلّما» التكثيريّة التكريريّة التدريجيّة ، اذ لايصحّ توهّم التدريج والتنقّل فى الشئون والاحوال ، بالقياس الى طوار جناب الربوبيّة .

وقال جلّ من قائل ، فى سورة الواقعة : « قل انّ الاوّلين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم » ، وهو يوم الجمع، لانّه يوم دهرىّ ، يجتمع فيه الغابر والآتى والاوّل والآخر، لايوم زمانىّ يتخلّف فيه المستقبل عن الماضى ، والمتجدّد عن المتصرّم. والموت الجسدانىّ حقيقته انتقال جوهر النفس الناطقة من اقليم الزمان الى عالم الدهر ، ومن الحيوة الظاهريّة الى الحيوة الحقيقيّة .

وقال، علا سلطانه ، فى سورة الكهف : « ويقولون ما لهذا الكتاب، لايغادر صغيرة وكبيرة ، الّا احصاها ، ووجدوا ماعملوا حاضرا ، ولا يظلم ربّك احدا » لانّ الكتاب كتاب دهرىّ ، لاكتاب زمانىّ . والنفس راجعة الى سعة عالم العقل عن مضيق كورة الطبيعة .

وما فى القرآن الحكيم من العبارة عمّا يُترَقَّبُ وقوعُه فى الزمان المستقبل بلفظ الغابر فى الزمان الماضى مثل « فزيّلنا بينهم وقيّضنا لهم » و «نادى اصحاب الجنّة اصحاب النار ،

قد اُوتیتَ سؤلک ، یا موسی » و نظاهرها المتکثرة المتکرّرة ، مِلاك الامر و میزان السرّ فیها ، انّ ذلک کلّه واقع بالفعل فی الدهر ، وان لم یوجد بعدُ فی الزمان ، وانّ الماضی والمستقبل والحاضر کلّها فی الحضور ، عندالبصیر الحقّ المحیط بکلّ شیء ، فی درجة واحدة ۳ وعلی سبیل واحد .

فقد ادریناك انّ الفیّاض الفعّال ، تعاظم سلطانه ، یَصُبُّ سِجَالَ الفَیضِ و رِشْحَ الجود فی وعاء ثبات الوجود الّذی هو الدهر ابداً صبّةً واحدةً ، فلایزال یُبدِعُ ۶ ویَصْنَعُ و یفعَل ویجعَل ، لاعلی السیلان ولا علی الاستیناف ، بل علی القرار والثبات . فیُفیضُ العوالم باسرها معاً مرّة واحدةً غیر زمانیّة ولاآنیّة : امّا عالم الامْر والحمد ، ففی کبد الواقع و متن الاعیان ، لا فی زمان ولا فی آن ولا فی حیّز و مکان : و امّا عالَم ۹ الخلق والملک ، ففی الازمنة والآنات والاحیاز والامکنة ، کلّ هویّة بشخصیّتها فی وقت بخصوصه و حیّز بعینه .

وَمِیضٌ ۱۲

لقد صحّ بتواتر النقل المستفیض عن سیّد البرایا ، صلّی الله علیه وآله وسلّم ، انّه قال : جفّت الاقلام وطُوِیَت الصحف .

وقال ، علیه السلام ، انّ اول ماخلق الله القلم . فقال له : اکتب . فقال : ما اکتُب؟ ۱۵ قال : القدَر ماکان و مایکون وماهو کائن الی الابد .

و قال ، صلوات الله علیه و آله الطاهرین : ما من نَسَمةٍ کائنَةٍ الی یوم القیامة الّا وهی کائنة . ۱۸

وقال علیه وآله الصلوة والتسلیم : جفّ القلم بما هو کائن . فقیل له : ففیمَ العمل ، یا رسول الله ؟ فقال : اعملوا ، فکلّ مُیَسَّرٌ لما خُلِقَ له .

وقال ، صلی الله وسلّم علیه وآله : ما منکم من احد ، الاوکتبَ مَقعَدُه من النّار ۲۱ ومَقعَدُه من الجنّة . قالوا : یا رسولَ الله ، افلا نتّکل علی کتابنا و نَدَع العمل ؟ قال : اعملوا ، فکلّ مُیَسَّرٌ لما خلق له . امّا من کان من اهل السعادة ، فَسَیُیَسَّرُ لعمل

اهل السعادة ، و امّا من كان من اهل الشقاء ، فسيُيَسَّرُ لعمل الشقوة . ثمّ قرأ : « فامّا من اعطى واتّقى وصدّق بالحسنى » الآية .

٣ وسُئِل،عليه السلام: انحنُ فى امر فُرِغَ منه ، ام فى امر مستأنف ؟ فقال ، عليه وآله صلوات الله وملائكته : فى امرٍ فُرغ منه وفى امر مستأنف .

قال علّامة المتشكّكين و امامهم فى التفسير الكبير : فان قال قائل : الستم تزعمون ٦ انّ المقادير سابقة ، قد جفّ بها القلم ، وليس الامرَ يأنف ؟ فكيف يستقيم،مع هذا المعنى ، المحو والاثبات ؟ قلنا: ذلك المحو والاثبات ايضا ممّا جفّ به القلم . فلايمحو الا ما سبق فى علمه ، وقضائه مَحوُه .

٩ ثمّ قال : العرب تسمّى كلّ ما يجرى مجرى الاصل للشىء « اُمّاً » له ، و منه امّ الرأس للدماغ و امّ القرى لمكّة ، وكلّ مدينة فهى امّ لما حولها من القرى ،وكذلك اُمّ الكتاب، هوالّذى يكون اصلا لجميع الكتب . وفيه قولان . الاوّل انّ امّ الكتاب ١٢ هواللّوح المحفوظ ، وجميع حوادث العالم العلوىّ والسفلىّ مُثبَتٌ فيه. عن النبىّ ، عليه السلام، انّه قال :كان الله ولاشىء . ثمّ خلق اللوح المحفوظ ، واثبت فيه احوال جميع الخلق الى قيام القيامة : وعلى هذا التقدير ، فعندالله كتابان ، احدهما الكتاب الّذى تكتُبه الملائكة ١٥ على الخلق ، و ذلك الكتاب محلّ المحو والاثبات ، والكتاب الثانى ، هواللوح المحفوظ ، وهو كتاب مشتمل على نقش جميع الاحوال العلويّة والسفليّة ، وهوالباقى . روى ابوالدرداء عن النبىّ عليه وآله السلام، انّ الله تعالى ، فى ثلاث ساعات بقِينَ من الليل، ينظر فى الكتاب ١٨ الّذى لاينظر فيه غيره ، فيمحوما يشاء و يُثبت مايشاء. وللحكماء ، فى تفسير هذين الكتابين ، كلمات عجيبة واسرار غامضة. والقول الثانى انّ امّ الكتاب ، هوعلم الله تعالى بجميع المعلومات ، من الموجودات والمعدومات ، فانّها ، وان تغيّرت ، الّا انّ علم الله تعالى بها باقٍ، منزّه ٢١ عن التغيّر . فالمراد بـ« امّ الكتاب » هو ذلك. انتهى ماقاله بعبارته .

قلت : فاذن، اللوح المحفوظ كتاب نظام الوجود من الصدر الى الساقة ، وهو كتاب الله المبين الّذى ما من رطب ولا يابس لعوالم الوجود ، الّا و هو فيه ، وهوالدهر. ولا يحيط

به ، الا فاعله وجاعله ومبدعه وصانعه ، وهوالله سبحانه .

ولقداستعذبت ماقاله امامهم الغزالی ، فی کتاب «احیاء العلوم» ان العالم ، وهو نظام الوجود بجملته ، تصنیف الباری تعالی . فما اعذب هذا الکلام واحلاه . ۳
فالنظام الجملی لعوالم الوجود ، کتاب الله المبین الذی لم یغادر مما فی وسع قابلیة طباع الامکان ، واحتملته منة استحقاق الماهیات واستعداد المواد ، قضاً وقضیضاً ، ولا صغیرة ولاکبیرة ، الا احصیها . والله سبحانه هومصنف هذاالکتاب الکبیر ، وجاعله ۶ ومبدعه و مخترعه ،

ثم ان هذاالامام المتشکک المشکک العلامة ، سلک هنا لک مسلک العتو والاختلاق ، فقال . قالت الرافضة : البداء جایز علی الله تعالی ، وهو انه یعتقد شیئا ثم ۹ یظهر له ان الامر بخلاف مااعتقده ، وتمسکوا بقوله تعالی ، «یمحوالله مایشاء ویثبت» . وهذا باطل ، لان علمه من لوازم ذاته المخصوصة ، وماکان کذلک ، فان دخول التغییر والتبدیل فیه محال . هذا قوله بکلیماته و الیفاظه . ۱۲

قلت له . یا امام اصحابک وعلامة قومک ، اما تعرفت بعرض تتبعک ؟ـ ان مسئلة البداء غیر مختصة بالرافضة وباحادیث ائمتهم المقدسین . بل انه وارد فی حدیث رسول الله ، صلی الله علیه وآله ، متکررا . و صحیحا البخاری و مسلم و سائر صحاحکم ۱۵ واصولکم ، متفقة علی روایته واثباته. ثم لیس معناه ، عندالرافضة ، بداء الندم وظهور الخلاف ، بل سبیل مغزاه اثبات استناد المتغیرات والمتبدلات ، فی الاطوار الایجادیة والاحکام التکوینیة ، الی الباری تعالی ، ووقوع التبدیل ، لافی القضاء ولافی الدهر ، بل ۱۸ فی الزمان و فی بعض مراتب القدر ، من غیر لزوم تغیر وتبدل و تلاحق وتعاقب بالقیاس الی الموجد المکون ، جل سلطانه ؛ وابطال قول الیهود : فرغ من امرالایجاد والتکوین . و انت واصحابک عن سبیل التحصیل هنا لک فی ضلال بعید . وقد حققنا ذلک حق ۲۱ التحقیق فی کتاب «نبراس الضیاء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء» باذن الله سبحانه .

وَميضٌ

انّ هناك احاديثَ جمّةً صبّةً، بليغة الألفاظ كريمة المعانى ، متواترة المتون متظافرة الاسانيد .

منها من طريق رئيس المحدّثين ابى جعفر الكلينىّ ، رضوان الله تعالى عليه ، فى جامعه الكافى ، فى الصحيح عن صفوان بن يحيى عن عبدالرحمن بن الحجّاج ، ومن عدّة اسانيد عن الحسن بن محبوب عن محمّد بن مارد وعن الحسن بن موسى الخشّاب عن بعض رجاله ، عن ابى عبدالله الصادق عليه السلام ، انّه سُئِل عن قول الله عزوجل « الرّحمن على العرش استوى » فقال : استوى من كلّ شىء ، فليس شىء اقرب اليه من شىء ، لم يبعد منه بعيد ولم يقوب منه قريب ، استوى من كلّ شىء . ورواه الصدوق ، رضى الله تعالى عنه ، فى كتاب التوحيد فى الصحيح من طرق عديدة.

ومنها من طريق الصدوق عروة الاسلام ابى جعفر بن بابويه ، رضى الله تعالى عنه ، فى كتاب التوحيد فى الحسن ، عن ابى بصير عن إبى عبدالله الصّادق عليه السلام ، قال : انالله ، تبارك وتعالى ، لايوصف بزمان ولا مكان ولا حركة ولا انتقال ولاسكون ، بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون ، تعالى عمايقول الظّالمون علوّاً كبيراً .

ومنها من طريق الصدوق ، فى كتاب التوحيد ، عن يعقوب بن جعفر الجعفرىّ عن ابى ابرٰهيم موسى بن جعفر ، عليه السلام ، انّه قال : انّ الله ، تبارك وتعالى ، لم يزل بلازمان ولا مكان ، وهو الآن كما كان ، لايخلو منه مكان ، ولايشتغل به مكان ، ولايحلّ فى مكان. « مايكون من نجوى ثلثةٍ الّا هو رابعهم ، ولاخمسة الّا هو سادسهم ، ولاادنى من ذلك ولااكثر الّا هو معهم ، اينماكانوا ، ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه ، احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير سترٍ مستور، لااله الّا هو الكبير المتعال .

قلت قول عليه السلام « انّ الله تبارك و تعالى لم يزل بلازمان ولامكان ، و هو الآن كما كان » مغزاه انّ الله سبحانه لم يزل موجودا فى السرمد ، لافى الدهر ، بلازمان ولامكان ، وليس فى الوجود غير ذاته الحقّة شىء اصلا ، لادهر ولازمان ولابعد ولامكان ولاثابت

ولامتغیّر ولاقارّ ولاسیّال . فمن تلقاء امره وخلقه وابداعه وصنعه ، دخلت الاشیاء فی الوجود ، ثابتاتها ومتغیّراتها وقارّاتها وسیّالاتها ، فحصلت بأسرها فی الدهر ، بعد عدمه الصریح ، مبدعاتها فی متن الدهر ، و مکوّناتها فی امتداد الزمان ، ومکانیّاتها فی امتداد ۳
المکان . ولم یقع شیء منها فی السرمد ، ولابعد حصول الأشیاء وقع وجود الباری سبحانه فی الدهر . فهو جلّ سلطانه ، الاٰن متعال عن الزمان وعن الدهر وعن المکان وعن الجهة ، کما کان قبل وجود الاشیاء بأسرها . وکما السرمد مختصّ بالله الواجب الحقّ ، فکذلک ۶
الدهر مختصّ بالممکنات ، والزمان بالمتغیّرات ، ولیس شیء من السرمد والدهر والزمان ، مشترکاً بین الخالق والمخلوق اصلا ، والسرمد بالدهر محیط ، والزمان بالدهر محاط .
فاذن ، قد استبان معنی «کان الله ولم یکن معه شیء ، والاٰن کما کان» . فلیعلم . ۹

ومنها من طریق رئیس المحدّثین ، فی الکافی ، فی الصحیح ، عن احمد بن محمّد بن ابی نصر ، قال : جاء رجل الی ابی الحسن الرضا ، علیه السّلام ، من وراء نهر بلخ ، فقال : انّی أسألک عن مسئلة . فان اجبتنی فیها بما عندی ، قلت بامامتک . فقال ابو الحسن ، علیه السّلام : ۱۲
سَلْ عمّا شئتَ . فقال : اخبرنی عن ربّک ، متی کان ، وعلی ایّ شیء کان اعتماده ؟ فقال ابو الحسن ، علیه السّلام ، انّ الله تبارک وتعالی ایّن الاینَ بلا این ، وکیّفَ الکیفَ بلا کیف ، وکان اعتماده علی قدرته . فقام الیه الرّجل فقبل رأسه ، وقال : اشهد ان لااله الّا الله ، ۱۵
وان محمّداً رسول الله ، وان علیا وصیّ رسول الله والقیّم بعده بما قام به رسول الله ، صلّی الله علیه وآله وسلّم . وانّکم الصادقون ، وانّک الخلفَ من بعدهم . قلت : معنی قوله ، علیه السّلام ، فی الجواب عن مسئلة الرجل ، انّ من ایّن الاینَ بلا اینَ وکیّفَ الکیفَ بلا ۱۸
کیفَ ، یتعالی عن الدخول فی متی .

ومنها من طریق الکافی ، الحسین علیّ بن محمّد رفعه عن زرارة ، قال : قلت لابی جعفر ، علیه السّلام : اکان الله ولاشیء ؟ قال : نعم ، کان ولاشیء ، قلت : فاین کان یکون؟ ۲۱
قال : وکان متّکئاً ، فاستوی جالسا ، فقال : اَحَلْتَ : یازرارة ، وسالتَ عن المکان ، اذ لامکان . قلت : «احال الرجل» اتی بالمحال وتکلّم به .

ومنها من طريق الكافى، باسناده الصحيح عن اليعقوبى، وهو داود بن علىّ الهاشمىّ، عن بعض اصحابنا عن عبدالاعلى مولى آل سام، عن ابى عبدالله، عليه السّلام، قال: انّ يهوديّا يقال له سُبُخْتُ جاء الى رسول الله، صلّى الله عليه وآله وسلّم، فقال: يامحمّد، جئت اسألك عن ربّك. فان انت اجبتنى عمّا اسألك عنه، والارجعتُ. قال: سل عمّا شئتَ، قال: اين ربّك، قال: فى كلّ مكان، وليس فى شىء من المكان بمحدود. قال: وكيف هو؟ فقال: وكيف اصف ربّى بالكيف؟ والكيف مخلوق، والله يوصف بخلقه. قال: فمن يعلم انّك نبىّ؟ قال، فما بقى حولَه حجر ولاغير ذلك الّا تكلّم بلسان عربىٍّ مبينٍ «ياسُبُخْتُ انّه رسول الله». فقال سُبُخْتُ: مارايت ليومٍ امرا ابين من هذا. ثمّ قال: اشهد ان لااله الّاالله وانّك رسول الله. و رواه الصدوق فى كتاب التوحيد، ثمّ رواه ايضا من طريق آخر، وفيه، قال: فكيف هو؟ قال: لاكيف له ولااين، لانّه، عزّ وجلّ، كيّفَ الكيفَ وايّنَ الاينَ.

ومنها من طريق الكافى، عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمّد بن خالد عن ابيه رفعه، قال: اجتمعت اليهود، الى رأس الجالوت، فقالوا انّ هذا الرجل عالم، يعنون اميرالمؤمنين، عليه السّلام. فانطلِقْ بنا اليه نسأله. فأتوهُ، فقيل لهم هو فى القصر. فانتظروه، حتّى خرج، فقال له رأس الجالوت: جئناك نسألك. قال: سل يايهودىّ عمّا بدالك. فقال: اسالك عن ربّك، متى كان؟ فقال: كان بلاكينونة، كان بلاكيف، كان لم يزل بلاكم وبلاكيف كان. ليس له قبل، هو قبل القبل بلا قبل، ولا غاية ولامنتهى انقطعت عنه الغاية، وهو غاية كلّ غاية. فقال رأس الجالوت: اِمضوابنا، فهو اعلم ممّا يقال فيه.

ومنها من طريق الكافى عن عبدالله بن سنان، عن ابى عبدالله، عليه السّلام، قال: قال انّ الله عظيم رفيع، لا يقدر العباد على صفته، ولا يبلغون كُنهَ عظمته، لاتدركه الابصار، وهو يدرك الابصار، وهو اللطيف الخبير. لايوصف بكيف ولا اين ولاحيث. وكيف اصفه بالكيف؟ وهو الذى كيّفَ الكيف، حتّى صار كيف، فعرفتُ الكيف بما كيّف لنا من الكيف. ام كيف اصفه باين؟ وهو الّذى ايّن الاينَ، حتّى صار اينَ،

فعرفتُ الاینَ بما ایّنَ لنامن الاین. ام کیف اَصِفُه بحیثُ ؟ وهو الّذی حیث الحیث ، حتّی صار حیثُ ، فعرفتُ الحیثَ بما حیّث لنا من الحیث . فالله ، تبارك وتعالی ، داخل فی کلّ مکان ، وخارج من کلّ شیء ، لاتدرکه الابصار ، وهو یدرك الابصار ، لااله الّا هو العلیّ العظیم ، وهو اللطیف الخبیر . ۳

ومنها من طریق الکافی عن محمّد بن اسمعیل بن بزیع ، عن محمّد بن زید ، قال : جئت الی الرضا ، علیه السّلام ، اسأله عن التوحید . فأملَی علیّ : الحمدلله فاطر الاشیاء انشاءً ، ومبتدعها ابتداءً ، بقدرته وحکمته ، لامن شیء فیبطل الاختراع ، ولا لعلّه فلا یصح الابتداع . خلق ماشاء ، متوحّدا بذلک ، لاظهار حکمته وحقیقة ربوبیّته ، لا تضبطه العقول ، ولاتبلغه الاوهام ، ولاتدرکه الابصار ، ولایحیط به مقدار . عجزت دونه العبارة ، وکلّت دونه الابصار ، وضلّ فیه تصاریف الصفات . احتجب بغیر حجاب محجوب ، واسترّ بغیر ستر مستور ، عرُف بغیر رؤیة ، ووُصِف بغیر صورة ، ونُعِت بغیر جسم . لااله الّاالله الکبیر المتعال . ۶ ۹ ۱۲

ومنها من طریق الکافی ، فی باب جوامع التوحید ، محمّد بن ابی عبدالله ومحمّد بن یحیی جمیعاً رفعاه الی ابی عبدالله ، علیه السّلام ، ورواه الصدوق فی کتاب التوحید ، مسندا عن الحصین بن عبدالرحمن ، عن ابیه ، عن ابی عبدالله ، علیه السّلام ، عن ابیه ، عن جدّه ، علیهما السّلام ، انّ امیر المؤمنین ، علیه السّلام ، استنهض الناسَ فی حرب معاویة فی المرّة الثانیة . فلمّا حشد النّاس ، قام خطیبا ، فقال : الحمدُ لله الواحد الاحد الصمد المتفرّد الّذی لامن شیء کان ، ولامن شیء خلق ماکان ، قدرةً بان بها من الاشیاء ، وبانت الاشیاء منه . فلیست له صفةٌ تُنال ، ولاحدّ تُضرَب له فیه الامثال . کلّ دون صفاته تَحْبیر اللّغات ، وضلّ هناك تصاریف الصفات ، وحار فی ملکوته عمیقات مذاهب التفکیر ، وانقطع دون الرسوخ فی علمه جوامع التفسیر ، وحال دون غیبه المکنون حُجب من الغیوب ، تاهت فی ادنی ادانیها طامحات العقول فی لطیفات الامور . فتبارك الّذی لایَبلغُه بعدالهِمَم ، ولاینا له غوصُ الفِطَن . وتعالی الّذی لیس له وقتٌ معدودٌ ، ولا اجلٌ ممدودٌ ، ولانعتٌ محدودٌ . ۱۵ ۱۸ ۲۱

وسبحان الّذى ليس له اوّلٌ مبتدا ، ولاغايةٌ منتهىٰ ، ولاآخرٌ يفنى . سبحانه، هو كما وَصف نفسَه ، والواصفون لايبلُغونَ نعتَه . حدَّ الاشياءَ كلَّها عند خلقه ، ابانةً لها من شَبَهِهِ ، وابانةً له من شَبَهِهَا . فلم يَحْلُلْ فيها ، فيُقالَ هو فيها كائنٌ ، ولم يَنْاَ عنها ، فيُقالَ هو منها بائنٌ ، ولم يَخْلُ منها ، فيقالَ له اينَ ، لٰكنَّه سبحانهاحاط بها علمُه واتقَنها صُنعه واحصاها حِفظُه ، لم تَعْزُبْ عنه خفيّات غُيوب الهواء ، ولا غوامض مكنونِ ظُلَمَ الدُجَى ، ولا مافىالسماوات العُلى الى الارضِينَ السُفْلى ، لكلّ شىءٍ منها حافظٌ ورقيب . وكلّ شىء منها بشىءٍ محيط . والمحيط بما احاط منها، الواحدُ الاحد الصمدُ الّذى لاتُغَيِّرهُ صُروفُ الازمانِ ، ولم يَتَكَأَّدهُ صُنْعُ شىءٍ كان . انّما قال لماشاءكُن فكان . ابتدع ماخلق بلامثالٍ سبق ، ولاتَعَبٍ ولانَصَبٍ . وكلّ صانع شىءٍ ، فمن شىءٍ صَنع ، واللهُ لامن شىءٍ صنع ماخلق . وكلّ عالِمٍ ، فمنبعدِ جهلٍ تعلّم ، والله لم يجهل ولم يتعلّم ، اَحاط بالاشياءِ علماً قبلَ كونِها ، فلم يزْدَدْ بكونِهاعلماً. علمُه بها قبلَ انيُكَوِّنَها ، كعلمه بعد تكوينها. لم يكوّنها لتشديد سلطانٍ ، ولاخوفٍ من زوالٍ ، ولانقصان، ولااستعانةٍ علىضدٍّ مناوٍ، ولاندٍّ مكاثرٍ، ولاشريكٍ مكابرٍ، لٰكن خلائقُ مربوبون وعبادٌ داخرون . فسبحانالّذى لايؤدُه خلقُ ماابتدأَ ، ولاتدبيرُ مابرأَ . ولا من عجزٍ ولا من فترةٍ بما خلَق اكتَفىٰ . علِمَ ماخلَقَ وخلَقَ ماعَلِمَ . لا بالتفكير فى علمٍ حادثٍ اصاب ماخلق ، ولا شُبهةٌ دخلَتْ عليه فيما لم يَخْلُقْ ، لٰكن قضاءٌ مبرمٌ وعلمٌ مُحكمٌ وامرٌ مُتقَنٌ . توحّد بالربوبيّة ، وخصّ نفسَه بالوحدانيّة ، واستخلصَ المجد والثناء ، وتفرّد بالتوحيد والمجد والسناء، وتوحَّد بالتحميد وتمجَّد بالتمجيد ، وعلا عن اتّخاذ الابناء ، وتطهّر وتقدّس عن مُلامَسَةِ النساء، وعزّ وجلّ عنمُحاوَرَة الشركاء . فليس له فيما خلق ضدٌّ ، ولا له فيما ملكندٌّ ، ولم يشركه فى ملكه احدٌ ، الواحدُ الاحدُ الصمدُ المُبيدُ للابد ، والوارثُ لِلاَمَدِ الّذى لم يزل ولايزال ، وحدانياً ازلياً ، قبلَ بدؤ الدهور وبعد صُروف الامور ، الّذى لايَبيدُ ولايَنْفَدُ ، بذلك اَصِف ربّى ، فلااِلٰه الّاالله . من عظيم مااعظمه ، ومن

جليلٍ ماجلّه ، وعزيزٍ مااعزّه ، وتعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً .

قال ابوجعفر الكلينىّ ، نوّرالله مرقده : وهٰذه الخطبة من مشهورات خُطَبه ، عليه‌السّلام ، حتّى لقد ابتذ لهاالعامّة ، وهى كافية لمن طالب علم التوحيد، اذا تدبّرها وفهم مافيها . فلو اجتمع ألسنة الجنّ والانس ليس فيها لسان نبىّ ، على ان يثبتوا التوحيد، بمثل ماأتى به . بابى وامّى ، صلّى‌الله عليه وآله ، ماقدروا عليه ؛ ولولا ابانتُه ، عليه‌السّلام، ماعلم النّاس كيف يسلكون سبيل التوحيد . الا ترَوْن الى قوله ، عليه‌السّلام ، «لامن شىء كان ، ولا من شىء خلَق ماكان» ؟ فنفى بقوله «لامن شىء كان» معنى‌الحدوث ؛ وكيف اوقع على مااحدثه صفةَ الخلق والاختراع بلااصل ومثال ، نفياً لقول من قال انّ الاشياء كلّها محدَثه بعضهامن بعض ، وابطالاً لقول الثنَوِيّة الّذين زعموا انّه لايُحدِث شيئاً الّا من‌اصل ، ولايُدبّر الا باحتذاءِ مثالٍ . فدفع عليه‌السّلام ، بقوله «لامن شىء خلَقَ ماكان» جميع حُجَجِ الثنَوِيّة وشُبَهِهم ، لانّ اكثر مايعتمد الثنَوِيّةُ فى حدَثِ العالم ان يقولوا : لايخلو من انيكون الخالق خلقَ الاشياءَ من‌شىء او من‌لاشىء . فقولهم «من شىء» خطَأ ، وقولهم «من لاشىء» مناقَضَةٌ وإحالةُ ، لانّ «من» توجب شيئاً و «لا شىءٍ» ينفيه . فاخرج اميرالمؤمنين ، عليه‌السّلام ، هٰذه اللفظةَ على‌ابلغ الالفاظ واصحّها . فقال ، عليه‌السّلام ، «لامن شىءٍ خلق ماكان» فنفى «من» ، اذكانت توجب شيئاً ، ونفى «الشىء» ، اذكان كلّ شىء مخلوقا محدَثاً ، لامن اصل احدثه الخالق ، كماقالت الثنويّة انّه خلق من اصل قديمٍ ، فلايكون مدبّرا الّا باحتذاءِ مثالٍ . انتهى قوله .

قلتُ : فبيّن سيّدنا ومولانا ، صلوات‌الله عليه وتسليماته ، بلفظته الشريفة البليغة هٰذه ، انّ الترديد هناك غير حاصر للشقوق ، ولا مستوفٍ للاقسام . فمن المستبين انّ نقيض «من شىء» «لامن شىء» على ان يكون السلب البسيط وارداً على «مِن» قاطعا للنسبة راسا ، لا «من لاشىء» على ان يكون السلب جزءاً لمدخول «مِن» والربط ايجابا عدوليّا ، او ايجابَ ساب متعلّق المحمول ، على ماقد تحقّق فى الحكمة الميزانيّة ، اذ قد اقترّ فى مقارة انّ نقيض كلّ شىء رفعه ، ولامناقَضة بين موجبين اصلا .

فالصحيح انّ الله سبحانه اوجد الاشياء و اَحدَثها لامن شیء ، لا انّه اوجدها واحدثها من لاشیء او من شیء ، فاذا قیل: هل الخالق خلق الاشیاء من شیء او من لاشیء ؟ لم یُستَحقّ الجوابُ . بل کان الحقّ سلب طرفی السؤال جمیعا واختیار قسمٍ اُخر ثالثٍ ، هو انّه خلقَها لامن شیءٍ . ویجب ان لایُستَراب فی انّه لایُعنَی «بالعدم» و «اللاشیء» الّا اللیسُ الصرفُ والانتفاءُ المحضُ ، ای انّه لا شیء هناك اصلا ، لاانّ هناك شیئاً مایُعبَّر عنه بالانتفاء و بـ« اللاشیء » ، فاذن ، قولهم «من لاشیء» قول متهافت متناقض . وانّما الصحیح « لامن شیء » .

ثمّ یجب ان یعلم انّ هذا الحکم علی الاستیعاب لکلّ حادث ، انّما یستتبّ فی الحدوث الدهریّ . فالله سبحانه اوجد الاشیاء واحدثها بأسرها فی الدهر ، لاعن مادّة ولامن شیء اصلا ، علی ماقد اسلفنا القول الفصل فیه . فامّا الحدوث الزمانیّ ، وإن هو الّا اختصاص وجود الشیء الزمانیّ بزمانه الّذی هو فیه ، لاوجودُه بعد عدمه الصریح فی متن الواقع ، فهو لایکون الّا بایجاد الله سبحانه ایّاه فی زمانه الّذی هو فیه ، عن مادّة موجودة فی الزمان القبل لامحالة ، وامکان استعدادیّ یقوم بالمادة السابقة الزمانیّة . والباریُ تعالی اخترع المادّة وذا المادة جمیعا فی الدهر ، لاعن مادّة ولا من شیء ، بل بعد العدم الصریح ، لابزمان ولابمکان اصلا . فلیتبصّر .

ثمّ قال شیخنا ابوجعفر الکلینیّ : فسرّ امیر المؤمنین ، علیه السّلام ، بقوله « لیست له صفة تُنال ولاحدّ تضرب له فیه الامثال» انّه سبحانه واحد بلاکیفیّة ، وانّ القلوب تعرفه بلاتصویر ولااحاطة . وکذا قوله ، علیه السّلام ، « الّذی لایبلغه بُعدُ الهِمَم ولاینالهُ غوص الفطن » ، ثمّ قوله علیه السّلام ، « لم یَحلُل فی الاشیاء ، فیقال هو فیها کائنٌ ، ولم یَنأَ عنها ، فیقال هو منها بائن » ، فنَفَی ، علیه السّلام ، بهاتین الکلمتین صفة الاعراض والاجسام ، لانّ من صفة الاجسام التباعد والمباینة ، ومن صفة الاعراض الکون فی الاجسام بالحلول ، علی غیر مماسّة ومباینة الاجسام علی تراخی المسافة . ثمّ قال ، علیه السّلام ، « لکن احاط بها علمه واتقنها صنعه » ، ای هو فی الاشیاء بالاحاطة والتدبیر ، وعلی غیرُ ملامسة.

انتهى كلامه .

قلت: وقوله، عليه‌السّلام، و « تعالى الّذى ليس له وقت معدود ولااجل ممدود »،

مغزاه انّه سبحانه متعال عن الوقت والزمان والتكمّم والتقدر، فى‌ذاته وفى صفته وفى فعله ۳

وافاضته، وبالجملة، فى‌جميع حيثيّاته واعتباراته ونسبه واضافاته .

وقوله، عليه السّلام، « احاط بالاشياء علما قبل كونها » معناه انّه علمه سبحانه

بالاشياء كلّها من تلقاء علمه التامّ بنفس ذاته الحقّة الّتى هى العلّة الفاعلة التامّة لنظام ۶

الوجود برَطبه ويابِسه، ولامدخل لوجود المعلوم المعلول فى علمه سبحانه بماهيّته ووجوده.

فلامحالة علمه سبحانه بكلّ شيء، قبل وجوده وكونه، كعلمه به حين وجوده وكونه .

فهو سبحانه لم يزدَدْ بوجود الاشياء وكونها علماً وخـُبراً . ۹

وقوله، عليه‌السّلام، « ولامن عجز ولامن فترة بما خلقَ اكتفَى، علِمَ ماخلق

وخلق ماعلم، لا بالتفكير فى علم حادث اصاب ما خلق »، انّما مرامُه انّ علم البارئ

سبحانه بماعدا ذاتَه على الاطلاق، علم فعلىٌّ من تلقاء علمه تعالى بنفس ذاته، فنفس ذاته ۱۲

سبحانه عين‌علمه سبحانه بكلّ شيء . وسبيل‌ابداعه وايجاده سبحانه لاىّ شيء ارادَهُ،

انّه سبحانه من نفس ذاته الحقّة يَعلَمُه خيراً فى نظام الوجود فيُفيضُه ويوجِدُه رحمةً

وجوداً . فما علِمه خيراً للعالَم وكمالاً، فقد خلَقه تطوّلاً وافضالاً. وذلك لانّ البارئ ۱۵

الفيّاض، جلّ ذكره، بذاته مبدأ افاضة الخير ونشر الرحمة، فداعيه الى الايجاد ليس

الّا عنايته الاولى، وهى علمه بالنظام الاكمل. فاذن، الامكان الذاتىّ لنظام الوجود على

الوجه الاكمل، كاف فى فيضانه عن القدير الفيّاض بالعلم والارادة، وكذلك الامر فى ۱۸

جميع المبدَعات من اجزاء النظام، كالعقول النوريّة والجواهر الروحانيّة. فنظام آخر للوجود

فوق هذا النظام، فى التماميّة والكماليّة، من الممتنعات الذاتيّة . فلذلك لم يخلق الخلّاق

العليم غير ماخلق، ولم يصنع الصانع الفعّال غير ماصنع . ۲۱

ومنها حديث ذِعلب اليمانىّ، باعجام الذال المكسورة واسكان العين المهملة والباء

الموحّدة بعد اللام المكسورة، وله فى اصول الاصحاب ومسانيد العامّة طُرُقٌ متعدّدة .

فمن طريق الكافى محمّد بن ابى عبدالله ، رفعه عن ابى عبدالله ، عليه السّلام ، قال : بينا امير المؤمنين ، عليه السّلام ، يخطب على منبر الكوفة ، اذ قام اليه رجل يقال له ذِعلب ، ذو لسان بليغ فى الخُطَب ، شجاع القلب ، فقال : ياامير المؤمنين ، هل رأيتَ ربّك قال : ويلك ، ياذِعلب ، ما كنتُ اعبدُ ربّا لم اَرَهُ . فقال : ياامير المؤمنين ، كيف رايته ؟ قال : ويلك ، ياذِعلب لم تره العيون بمشاهدة الابصار . ولكن رأته القلوب بحقايق الايمان. ويلك ياذِعلب ، انّ ربّى لطيف اللطافة ، لايوصف باللُطف ، عظيم العظمة لايوصف بالعُظم ، كبير الكبرياء لايوصف بالكِبَر ، جليل الجلالة لايوصف بالغِلَظ ، قبل كلّ شيء لايقال شيء قبله ، وبعد كلّ شيء لا يقال له بعد ، شاءَ الاشياءَ لابهمّة ، درّاك لابخديعةٍ ، فى الاشياء كلّها ، غير متمازج بها ، ولابائن منها ، ظاهرٌ لابتاويل المباشرة ، متجلّ لاباستهلال رؤية ناءٍ لابمسافةٍ ، قريب لابمُداناة ، لطيف ، لابتجسّمٍ ، موجود ، لابعدَ عدمٍ ، فاعل ، لاباضطرارٍ ، مقدّرٍ ، لابحركةٍ ، مريد ، لابهمامةٍ ، سميع ، لابآلةٍ ، بصير لاباداةٍ ، لاتحويه الاماكن ، ولاتضمّنُهُ الاوقات ، ولاتحدُّهُ الصفات ، ولاتاخذُهُ السِنات ، سبق الاوقاتَ كونُه والعدَم وجودُه والابتداء ازلُه ، بتشعيره المشاعرَ عُرِف ان لامشعرَ له ، و بتجهيره الجواهرَ عُرِف ان لاجوهرَ له ، وبمُضادّته بين الاشياءِ عُرِفَ انلاضدّ له ، و بمقارنته بين الاشياء عُرِف ان لاقرينَ له ، ضادَّ النورَ بالظلمة واليُبْس بالبلَلَ والخشنَ باللين والصَّرد بالحَرورِ ، مؤلّفٌ بين متعادياتها ، مفرّقٌ بين متدانياتها ، دالّةٌ بتفريقها على مفرّقها ، وبتأليفها على مؤلّفها . وذلك قوله : «ومن كلّ شيء خلقنا زوجين ، لعلّكم تذكّرون» ، ففرّق بين قبل وبعد ، ليعلم ان لاقبلَ له ولابعدَ ، شاهدةٌ بعزائزها ان لاعزيزةَ لمعزّزها ، مُخبّرةٌ بتوقيتها انلاوقتَ لموقّتها ، حجب بعضها عن بعضٍ ليُعلَم ان لاحجاب بينه وبين خلقه ، كان ربّا اذ لامربوبَ ، والهاً اذ لامألوهَ ، وعالما اذ لامعلوم ، وسميعاً اذ لامسموع .

ومن طريق الصدوق ، فى كتاب التوحيد ، مسندا عن الاصبغ بن نُباته ، قال : لمّا جلس علىّ ، عليه السّلام ، بالخلافة وبايعه الناس ، خرج الى المسجد متعمّما بعمامة رسول الله ،

صلّى‌الله عليه وآله وسلّم، لابساً بردة رسول‌الله ، منتعلاً نعل رسول‌الله ، متقلّدا سيف رسول‌الله، صلّى‌الله عليه وآله . فصعد المنبر فجلس عليه متمكّنا . ثمّ ساق الحديث الى قوله، عليه‌السّلام : ويلك، ياذعلب، انّ ربّى لايوصف بالبعد ولا بالحركة ولا بالسكون ولابقيام قيامَ انتصابٍ ولا بِجَيْئَةٍ ولابذهاب . ثمّ الى قوله، عليه‌السّلام. هو فى‌الاشياء على غيرمُمازَجَةٍ ، خارج منها على غير مُبايَنَةٍ ، فوق كلّ شىء ولا يقال شىء فوقه ، وامام كلّ شىء ولايقال له امام، داخلٌ فى‌الاشياء لاكشىء فى شىء داخل ، وخارج منها لاكشىء من شىء خارج . فخرّ ذعلب مغشيّاً عليه .

ومن طرين آخر مستفيضٍ ، قال : لاتدركه العيون بمشاهدة العيان ، ولٰكن تدركه القلوب بحقايق الايمان ، قريب من الاشياء غير ملامِس ، بعيد منها غير مباين ، متكلّم بلارويّة ، مريد لابهمّة ، صانع لابجارحة ، لطيف لايوصف بالخفاء ، كبير لايوصف بالجَفاء ، بصير لايوصف بالحاسّة ، رحيم لايوصف بالرقّة ، تَعنُو الوجوهُ لعظَمتِه ، وتَجِلُ القلوب من مخافته .

ومن هذا الطريق اورده شيخنا الشهيد فى قواعده ، ثمّ قال : وقد اشتمل هٰذا الكلام الشريف على اصول صفات الجلال والاكرام الّتى عليها مدار علم الكلام. قلت: وطىّ مطاوى هذا الحديث الشريف غامضات الفلسفة الربوبيّة ، بل ربوبيّات العلم الّذى فوق الطبيعة شطر من تفسير هٰذا الحديث وشرحه .

ومنها من طريق الابى جعفرين ، رضى‌الله تعالى عنهما ، رئيس المحدّثين ابى جعفر الكلينىّ فى الكافى ، وعروة الاسلام ابى جعفر الصدوق فى كتاب التوحيد ، بطرق متعدّدة متكثّرة عنهم ، صلوات‌الله وتسليماته على ارواحهم واجسادهم : هو واحد واحدىّ الذات، هو بائن من خلقه ، محيط بما خلق علماً وقدرةً واحاطةً وسلطاناً ، وليس علمه بما فى الارض بأقلّ ممّا فى السماء ، لايبعد منه شىء ، والاشياء كلّها له سواءٌ ، علماً وقدرةً وسلطاناً وملكاً واحاطةً .

ومنها من طريق الصدوق فى‌الصحيح ، عن محمّد بن اسمعيل البرمكىّ ، مسندا عن

ابى الحسن الرّضا، عليه السّلام، ومن طريق الكافى، مسندا عن ابى عبدالله، عليه السّلام، انه
خطب امير المؤمنين، عليه السّلام، الناس بالكوفة، فقال، الحمد لله الملهم عباده حمده،
٣ وفاطرهم على معرفة ربوبيّته، الدالِ على وجوده بخلقه و بحدث خلقه على ازله،
وباشتباههم على ان لاشبه له، المستشهد باياته على قدرته، الممتنعة من الصفات ذاته
ومن الابصار رؤيته ومن الاوهام الاحاطة به، لاامد لكونه ولاغاية لبقائه، لاتشمله
٦ المشاعر، ولاتحجبه الحجب، والحجاب بينه وبين خلقه خلقه ايّاهم، لامتناعه ممّا يمكن
فى ذواتهم، ولامكان [ذواتهم خ ل] ممّا يمتنع منه، ولافتراق الصانع من المصنوع، والحادو المحدود،
والربّ والمربوب، الواحد بلاتأويل عددٍ، والخالق لا بمعنى حركة، والبصير لاباداةٍ،
٩ والسميع لابتفريق الة، والشاهد لابمماسّةٍ، والباطن لاباجتنان، والظاهر لابمحاذ البائن لابتراخى
مسافةٍ، ازله نهيةٌ لمجاول الافكار، ودوامه ردعٌ لطامحات العقول، قد حسر كنهه
نوافذ الابصار، و قمع وجوده جوائل الاوهام، فمن وصف الله، فقد حدّه، ومن
١٢ حدّه، فقد عدّه، ومن عدّه فقد ابطل ازله. ومن قال «اين؟» فقد غيّاه، و من قال
«على م؟» فقد اخلى منه، ومن قال «فيم؟» فقد ضمّنه. ثمّ قال ابو جعفر الكلينىّ،
ورواه محمّد بن الحسين عن صالح بن حمزة، عن فتح بن عبدالله، مولى بنى هاشم، قال:
١٥ كتبتُ الى ابى ابراهيم، عليه السّلام، أسأله عن شيء من التوحيد، فكتب الىّ بخطّه: الحمد
لله الملهم عباده حمده. وذكر مثل مارواه. ثمّ روى فيه زيادةً، وهى: اوّل الديانة به
معرفته، وكمال معرفته توحيده، وكمال توحيده نفى الصفات عنه، لشهادة كلّ صفة انّها
١٨ غير الموصوف، وشهادة الموصوف انّه غير الصفة، وشهادتهما جميعا بالتثنية الممتنع منها
الازل. فمن وصف الله، فقد حدّه، ومن حدّه، فقد عدّه، ومن عدّه، فقد ابطل
ازله. ومن قال «كيف؟»، فقد استوصفه، ومن قال «فيما؟»، فقد ضمّنه، ومن قال
٢١ «على ما؟»، فقد حمّله، ومن قال «اين؟» فقد اخلى منه، ومن قال «ما هو؟» فقد
نعته، ومن قال «الى ما؟»، فقد غاياه. عالم اذ لامعلوم، وخالق اذ لامخلوق، وربّ
اذ لامربوب، وكذلك يوصف ربّنا وفوق مايصفه الواصفون.

ومنها من طریق نهج البلاغة قوله، صلوات الله وتسلیماته علیه. الحمدُ لله الّذی لم تسبق له حالٌ حالاً، فیکون اوّلاً قبلَ ان یکون آخراً، وظاهراً قبل ان یکون باطناً، لم یحلُل فی الاشیاء، فیقالَ هو فیها کائن، ولم ینْأَ عنها، فیقال هو منها بائنٌ. ۳

وقوله، صلوات الله علیه، فی خطبة الاشباح: مااختلف علیه دهرٌ، فیختلفَ منه الحال، ولاکان فی مکان، فیجوز علیه الانتقال، المنشیءُ اصناف الاشیاء بلارویّة فکر آل الیها، ولاقریحةٍ غریزةٍ أضمرَ علیها، ولاتجربةٍ افادها من حوادث الدهور، ولاشریک اعانه علی ابتداع عجایب الامور، فتمّ خلقُه واذعن لطاعته واجاب الی دعوته، لم یعترض دونه رَیْثُ المُبْطِیءِ ولاأناةُ المُتَلکِّیءِ. وفی خطبة تتضمّن اصولَ التوحید وتجمعُ مجامعَ التمجید: لاتصحبُه الاوقات، ولاترفده الادوات، سبق الاوقاتَ کونُه والعدم وجوده والابتداء ازلُه، لایجری علیه السکون والحرکة. وکیف یجری علیه ماهو اجراه، ویعود فیه ماهو ابداهُ، ویحدث فیه ماهو احدثه؟ اذن، لتفاوتت ذاتُه و لتجزّا کنهُه، ولامتنع من الازل معناه، ولکان له وراءُ اذ وُجِدَ له أمام، ولالتمسَ التمامَ اذ لزمه النقصان. لایتغیّر بحال، ولا یتبدّل فی الاحوال، ولا تُبلیه اللیالی والایّام، ولایغیّره الضیاء والظلام، لیس فی الاشیاء بوالج ولاعنها بخارج. ۶ ۹ ۱۲

وفی خطبة اخری قال، علیه السّلام: مع کلّ شیء لابمقارنة، وغیر کلّ شیء لابمزایلة. ۱۵

وفی خطبة اخری له، علیه السّلام: لاتقدره الاوهام بالحدود والحرکات، ولابالجوارح والادوات، لایقال له «متی»، ولا یضرب له امدٌ بـ«حتّی»، لم یقرُب من الاشیاء بالتصاقٍ، ولم یبعُدْ عنها باقتران، تعالی عمّا ینحلُه المحدّدون من صفات الاقدار ونهایات الاقطار وتأثّل المساکن وتمکّن الاماکن، فالحدّ لخلقه مضروب والی غیره منسوب. ۱۸

وفی خطبة اخری له، صلوات الله علیه، لایشغلُه شانٌ، ولایُغیّرُهُ زمان، ولا یحویه مکان. ۲۱

ومنها من طریق الصدوق، رضوان الله تعالی علیه، فی کتاب التوحید، بتعدّد الاسناد عن مولانا اللهموم المعصوم القدّیس الصدّیق، ابی الحسن الرّضا، علیه السّلام: بعث الیه

المأمون، فأتاه، فقال بنو هاشم: ياابا الحسن، اصعد المنبر، فانصب لنا علماً نعبدالله عليه. فصعد، صلوات الله على روحه وجسده، فقعد مليّا لايتكلّم مطرقاً. ثمّ انتقض انتقاضة، واستوى قائماً وحمدالله واثنى عليه، وصلّى على نبيّه واهل بيته، ثمّ قال: اوّل عبادة الله معرفته واصل معرفته توحيده، ونظام توحيده نفي الصفات عنه، بشهادة العقول انّ كلّ صفة وموصوف مخلوق، وشهادة كلّ مخلوق انّ له خالقاً ليس بصفة ولاموصوف، وشهادة كلّ صفة و موصوف بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدث، وشهادة الحدث بالامتناع من الازل الممتنع من الحدث. فليس الله مَن عُرِفَ بالتشبيه ذاته، ولاايّاه وحّدَ مَن اكتنهه، ولاحقيقته اصاب مَن مثّله، ولا به صدّق مَن نهّاه، ولاصمد صمدَه مَن اشار اليه، ولا ايّاه عنى مَن شبّهه، ولاله تذلّل مَن بعّضه، ولا ايّاه اراد من توهّمه. كلّ معروف بنفسه مصنوع، وكلّ قائم في سواه معلول، بصنع الله يُستدلّ عليه، وبالعقول تُعتقد معرفته، وبالفطرة تثبت حجّته، خلقة الله الخلق حجاب بينه وبينهم، ومباينته ايّاهم مفارقته اينيّتهم، وابتداؤه ايّاهم دليلهم على ان لاابتداء له، لعجز كلّ مبتدأ عن ابتداء غيره، راَدْوه ايّاهم دليلهم على ان لا اداة فيه، لشهادة الادوات بفاقة المؤدين، فاسماؤه تعبير، وافعاله تفهيم، وذاته حقيقة، وكنهه تفريق بينه وبين خلقه، وغيوره تحديد لماسواه. فقد جهل الله مَن استوصفه، وقد تعدّاه من اشتمله، و قد اخطأه مَن اكتنهه. ومن قال «كيفَ؟» فقد شبّهه، ومَن قال «لِم؟»، فقد علّله، ومن قال «متى؟» فقد وقّته، ومن قال «فيمَ؟» فقد ضمّنه. ومن قال «الى مَ؟» فقد نهّاه، ومن قال «حتّى مَ» فقد غيّاه، ومن غيّاه، فقد غاياه، ومن غاياه، فقدجزّاه، ومن جزّاه، فقد وصفه، ومن وصفه، فقد الحد فيه. لايتغيّر الله بانغيار المخلوق، كما لايتحدّد بتحديد المحدود، احد لا بتاويل عدد، ظاهر لا بتأويل المباشرة، متجلّ لا باستهلال رؤية، باطن لا بمزايلة، مباين لا بمسافة، قريب لا بمداناة، لطيف لا بتجسّم، موجود لابعد عدم، فاعل لا باضطرار، مقدّر لابجول فكرة، مدبّر لا بحركة، مريد لا بهمامة، شاء لا بهمّة، مدرك لا بمجسة،

سميعٌ لا بآلةٍ ، بصيرٌ لا باداةٍ . لاتصحبُه الاوقات ، ولا تضمنُه الاماكنُ ، ولا تاخذُه السِناتُ ، ولا تحدُّه الصفاتُ ، ولا تُفيدُه الادواتُ ، سبق الاوقاتَ كونُه والعدمَ وجودُه والابتداءَ ازلُه ، بتشعيره المشاعِرَ عُرِفَ ان لامشعَرَ له ، و بتجهيره الجواهر ۳
عرف ان لاجوهر له ، و بمُضادته بين الاشياء عرِفَ ان لاضدّ له ، وبمقارنته بين الامور عرِفَ ان لاقرين له ، ضادّ النورَ بالظلمة والجلايةَ بالبُهَمِ ، والجُسُوَّ بالبلَلِ ، والصردَ بالحَرورِ ، مؤلِّفٌ بين متعادياتِها ، مُفَرِّقٌ بين متدانياتِها ، دالّةٌ بتفريقها على مُفَرِّقِها ، ۶
وبتاليفِها على مؤلِّفها . ذلك قوله عزّ وجل : « ومن كلّ شيءٍ خلَقنا زوجين ، لعلّكم تذكّرون » . فَفُرِّقَ بها بين قبل وبعد ، ليعلَم ان لاقبلَ ولا بعد ، شاهدة بغرائزها ان لاغريزةَ لِمُغَرِّزِها ، دالّةٌ بتفاوتها ان لاتفاوتَ لمُفاوتِها ، مُخبِرةٌ بتوقيتِها ان لا وقتَ ۹
لموَقِّتِها ، حجب بعضَها عن بعضٍ ، ليُعلَم ان لاحجاب بينَه وبينَها غيرها . له معنى الربوبيّة اذ لامربوبَ ، وحقيقة الالٰهيّة اذ لا مالُوهَ ، ومعنى العالم ولا معلومَ ، ومعنى الخالق ولامخلوقَ ، وتأويل السمع ولا مسموع ، ليس مُنذُ خلَق استحقّ معنى الخالق ، ۱۲
ولا باحداثه البرايا استفاد معنى البرائيّة . كيف ؟ — ولا يُغَيِّبه « مُذْ » ولا تُدنيه « قد » ولا يحجبُه « لعلّ » ولا تُوَقِّتُه « متَى » و لا يَشمَلَهُ « حين » ، ولا يُقارنُه « مع » . انّما تَحدُّ الادواتُ انفسها ، وتسير الآلةُ الى نظائرها ، وفى الاشياء توجَدُ فِعالُها ، مَنعتْها ۱۵
مُنذُ القِدمَةَ وحمَتها قد الازليّةَ .

ثمّ قال ، عليه السّلام : لاديانةَ الّا بعد معرفةٍ ، ولا معرفةَ الّا باخلاص ، ولا اخلاصَ مع التشبيه ، ولانفى مع اثبات الصفات للتثنية ، فكلّ مافى الخلق لايوجد فى خالقه ، ۱۸
وكلّ مايمكن فيه يمتنع من صانعه ، ولا تجرى عليه الحركة والسكون . وكيف يجرى عليه ماهو اجراهُ ، او يعود فيه ماهو ابتداه ؟ اذاً لتفاوتتْ ذاتُه ، ولتجزّاَ كُنْهُهُ ، ولامتنع من الازل معناه ، ولماكان للبارئ معنىً غيرالمبروءِ ، ولوُجِدَ له وراءٌ اذ حُدَّ له امام ، ۲۱
ولالتُمِسَ له التمام اذ لزمه النقصان . كيف يستحقّ الازل من لايمتنع من الحدث ؟ وكيف يُنشِئُ الاشياءَ من لايمتنع من الانشاء ؟ اذاً لقامَتْ فيه آيةُ المصنوع ، ولتحوّل دليلاً

بعد ما كان مدلولا عليه .

فهٰذه جملةٌ جميلةٌ من احاديثهم الجامعة لمكنونات العلم وغامضات الحكمة . وايم الله، انّها بعد الكتاب الكريم والذكر الحكيم، لهيَ المحقوقةُ بان تكون كلمة الله العُليا وحكمة الله الكبرى وعروة الله الوثقى وصبغة الله الحسنى، صلوات الله التامّاتُ عليهم، فانّهم حجج الله بعلم الكتاب وفصل الخطاب، فى الاٰخرة والاولى. والحمد لله ربّ العالمين .

اولئك آبائى فجِئنى بمثلهم　　اذا جَمَعَتْنا ياجَرِير المجامِعُ .

القبس الخامس

فى نحو وجود الطبايع المرسلة ، وسبيل البرهان من نحو وجودالطبيعة .

وَمْضَةٌ ٣

الم يقرع سمعك فى طبقات الشطر الكلّىّ من العلم الّذى فوق الطبيعة ؟ — انّ الماهيّة، واعنى بهامطلق الطبيعة الّتى لاتتأبّى بنفس مفهومها الاشتراك الحملىّ بين هويّات متعدّدة فوق هويّة واحدة بعينها ، لها فى لحاظ العقل اعتبارات اربعة . احدها اعتبارها ٦ مخلوطة الجوهر بالمضمّن فى وحدتها المبهمة بحسب نفسها بما هى هى ، خلطا اتّحاديا ، وهو اعتبار البشرط شيئيّة . وهى بهذا الاعتبار متحصّلة الذات ، مستتمّة التحصّل بالفعل فى الوجود. فهذا الاعتبار حيثيّة ايجابيّة تقييديّة للطبيعة ، معتبرة فى مفهومها بحسب المحكىّ ٩ عنه و بحسب الحكاية جميعا ، والمتحصّل بها الشّىء الطبيعى الّذى هوالفرد التناولىّ المنسوب الى الطبيعة .

وثانيها اعتبارها بسذاجتها وحدها ، منحازة الذات ومنفصلتها عمّا عداها مطلقا ، ١٢ غير صحيحة الحمل على شىء ماينضمّ اليها اصلا ، ولاعلى المؤتلف منها ومن ذلك المنضمّ ، لكون الانضمام انضماما اقترانياً غير اتّحادىّ ، ولكن على ان تكون مقترنة بالفعل او صالحة للاقتران ، لاعلى سبيل الاتّحاد بالمضمّن فى نفس مفهومها بحسب وحدتها المبهمة. ١٥ وهو اعتبار البشرط لاَ ئيّة ، وهو حيثيّة تقييديّة سلبيّة ، معتبرة ايضاً فى نفس المفهوم بحسب المحكىّ عنه و بحسب الحكاية جميعاً ، والمتحصّل بهذا الاعتبار ، امّا المادّة وامّا الصورة . وثالثها اعتبارها من حيث نفسها ، لاباشتراط المخلوطيّة الاتّحاديّة بالفعل ١٨

بالمضمّن فى وحدتها المبهمة ، ولا الّلامخلوطيّة ، بل بصَرافة ذاتها المبهمة التحصّل ، على الارسال الصِرف المطلق بالقياس الى ماتحتَ جوهرِها من المضمّنات ، فى وحدتها الابهاميّة من التحصّلات ، وهو اعتبار الارسال والّلابشرطيّة . فهٰذا الاعتبار ايضاً حيثيّة تقييديّة للطبيعة ، معتبرة فى مفهومها ، ولٰكن بحسب التعبير والحكاية ، لابحسب المعبّر عنه والمحكىّ عنه . فان هذا الاعتبار قيد الاطلاق والارسال ، على سبيل شرح جوهر الطبيعة المرسلة المبهمة والحكاية عن نفس ذاتها المطلقة ، لاقيد التقييد بالاطلاق والارسال على شاكلة التقييدات التخصيصيّة والاعتبارات التقييديّة . فالملحوظ فى هذا الاعتبار نفس الطبيعة المرسلة النوعيّة اوالجنسيّة او الفصليّة ، المنمازة فى حدّ ارسالها عندالعقل باللحاظ التحليلىّ عن الاشياء الطبيعيّة الّتى تحتها ، وهى عينها فى الوجود من الانواع والاشخاص ، وهى اعمّ من الملحوظ فى الاعتبارين الاوّلين ، اعنى البشرط شىء والبشرط لاشىء ، اعميّة تناولية.

ورابعها اعتبار نفس جوهرها بما هى هى ، سواءً عليها اَكانت مخلوطةً بما تحتها من الاشياء الطبيعيّة الّتى هى افرادها ، مخلوطيّةً على سبيل الاتّحاد فى الوجود ، ام منمازةً عنها عندالعقل فى اللحاظ التحليلىّ . فهذا الاعتبار ، وان كان هو صَيُّور اعتبار اللابشرطيّة ، اذا المشروح المحكىّ عنه بالاعتبارين نفس الطبيعة المرسلة من حيث هى هى ، لاامر وراء نفس الطبيعة من حيث هى هى فى الصورتين ، الا انّ اعتبار الأرسال والّلابشرطيّة ، وهو حال نفس الطبيعة المنمازة ، ملحوظ فى الحكاية عن المرسل الّلابشرط شى ، واعتبار الماهى هيّة غير ملتفت فى نفس الطبيعة بما هى هى ، لا فى المشروح المحكىّ عنه ولا فى الشرح والحكاية اصلا . فالاعتبار هنا كانّه اوسع منه هناك . والملحوظ فى هذا الاعتبار اعمّ منه فى ذلك الاعتبار ، اعميّةً بالاعتبار لااعميّةً بالتناول . فلذلك كانت الطبيعة المرسلة لابشرط شىء هى النوع الطبيعى او الجنس الطبيعىّ او الفصل الطبيعىّ ، لاالطبيعة بما هى هى.

فكما يكون يلحق الموضوعَ الاخصّ بالتناول بخصوصه ما لايلحق الموضوعَ الاعمّ بالتناول بعمومه ؛ فكذلك يكون قد يلحق الاعتبارَ الاخصّ بخصوصه ما يلحق الاعتبارَ الاعمّ بعمومه . فموضوع النّوعيّة الطبيعيّة ، مثلاً ، طبيعةٌ

الانسان المرسل لابشرط شیء ، المنماز عن جزئیّاته وافراده وحصصه ، دون طبیعة
الانسان بما هو هوالّذی یحمل علی الافراد وتخالطه الجزئیّات ، و موضوع الجنسیّة
الطبیعیّةطبیعةالحیوانالمرسل لابشرط شیء ، لاالحیوان بما هو حیوان . وموضوعالطبیعیّة ٣
منالعقود هو الطبیعة بحسب الاعتبار الاخصّ. وموضوعالحاصرة الکلّیة علیالاستیعاب،
الطبیعة منحیث تصلح لسرایةالحکم علیها الیجملة ماتحتها منالاخصّات بالتناول والاخصّ
بالاعتبار جمیعا . وموضوع الحاصرة الجزئیّة ، الطبیعة بحیث لایسری الحکم علیها الّا الی ٦
الاخصّات بالتناول جملتها اوعضة منها فقط ،او الیالاخصّ بالاعتبار لاغیر . ومرسلات
العقود ، موضوعها نفس الطبیعة بما هیهی ، بحیث تلزمها امّا حاصرةٌ کلّیةٌ اوجزئیّةٌ
من الجزئیّات ، سوأٌ علیها اکانت من الجزئیّات التناولیّة ام من الاخصّات بالاعتبار . ٩
فامّا الشخصیّات ، فالموضوع فیها الهویّة الشخصیّة بشخصیّتها .

فاذن ، فکما یصدق «الانسان نوع» و «الحیوان جنس» مثلاً طبیعیّةً ، فکذلک
یصدق مرسلةً وجزئیّةً ایضاً بحسب الفرد الاعتباریّ الاخصّ بضربٍ من الاعتبار . ١٢
وکما لایصدق « لاشیء من النوع بانسان » و « لاشیء منالجنس بحیوان » لصدق «بعض
النوع انسان » و « بعضالجنس حیوان » ، بحسب الاخصّ بالتناول ،فکذلک لایصدق
« لاشیء من الانسان بنوع » و « لاشیء منالحیوان بجنس » لصدق « بعضالانساننوع » ١٥
و « بعض الحیوان جنس » ، بحسب الاخصّ بضربٍ من الاعتبار . وکما یصدق «لاشیء
مما هو فردٌ تناولیٌّ للانسان بنوعٍ » فکذلک یصدق « لاشیء من النوع بفرد تناولیٍّ
للانسان » وکمایصدق «لاشیء منالافراد التناولیّةللحیوان بجنس» یصدقایضاً «لاشیء ١٨
من الجنس بفردتناولیّ للحیوان » . فلاتکوننّ من الجاهلین .

والشریک فی الریاسة قد نبّه علی ذلک وبسط القول فیه فی مواضعَ شتّی من
فنون « الشّفاء » وفی سابع تاسعة الفنّ الرابع فی انولوطیقا الاولی ، قال : وهذا الفنّ ٢١
من العموم هو الّذی عمومه لیس بحسب الاشخاص ، بل بحسب الاحوال . وقد فهمتَ
هذا مراراً .

وفى ثانى عشر اولىَ الفنّ الاوّل فى المدخل ، قال : والعموم قد يختلف فى الامور العامّة ؛ فمن العموم مايكون بحسب الموضوعات الجزئيّة ، كالعموم الّذى الحيوان اعمّ به من الانسان ، ومنه ما قد يكون بحسب الاعتبارات الّلاحقة ، كالعموم الّذى الحيوان اعمّ به من الحيوان ، وهو مأخوذ جنسا ومن الحيوان وهو مأخوذ نوعا ومن الحيوان وهو مأخوذ شخصاً .

وفى قاطيغورياس اورد عقد الشكّ بانّه يصدق « زيدا والانسان حيوان ، والحيوان جنس » ولايصدق « زيدا والانسان جنس » وحلّه بعدم تكرّر الحدّ الاوسط ، فانّ المحمول على زيدا والانسان مثلا ، هوالحيوان بما هوهو ، والمحمول عليه الجنس هو الحيوان لابشرط شىء . ونحن قد اوردناه فى « الافق المبين » وفصّلنا القول فيه ، باذن‌الله سبحانه تفصيلا .

وَمْضَةٌ

كانّه من المنصرح لديك ، انّ الشّىء كالانسان ، مثلاً ، لايكون فى حدّ جوهر ذاته اخصّ الّا من جوهريّاته ، كالحيوان والجوهر والناطق والحسّاس مثلا . وامّا اخصيّته من المفهومات العرضيّة المحمولة عليه ، كالابيض والضاحك والكاتب ، ففى مرتبة بعد مرتبة ذاته ، حيث تعرضه حِصَصٌ من تلك المفهومات فيندرج تحتها ، ويتّفق ان يصيرَ من افرادها بالعرض .

وانّه لاحملَ مطلقا فى الجوهريّات والعرضيّات ، الّا للطبيعة المرسلة المبهمة على المضمّنات فى وحدتها المبهمة ، فان كانت هى فى مرتبة جوهر الذات مُضَمَّنَةً فيها ، كان الحمل حملا بالذات ، والاخصيّته اخصيّةً بالذات ، وبحسب نفس مرتبة الذات . وان كان ذلك بعد مرتبة الذات ، كان الحمل حملا لابالذات ، بل بالعرض ، والاخصيّة اخصيّةً لابالذات وعلى الحقيقة ، بل بالعرض وعلى المجاز العقلىّ .

وكماالفصل الّذى هو من جوهريّات الماهيّة ليس هو الّا مفهوم المشتقّ ، كالناطق ، اى الذات المبهمة المستحقّة لادراك الكلّيّات ، فكذلك العرضىّ للماهيّات انّما هو

مفهوم المشتقّ ، كالابيض والكاتب ، اى الذات المبهمة المنسوب اليها البياض اوالكتابة ، على سنة التقييد ، لاعلى شاكلة القيد ، فالبياض والنسبة التقييديّة خارجان من نفس المفهوم ، وهو مطلق الذات المقيّدة بانّها المعروضة للبياض اوالكتابة مثلا . فحمل الابيض على هذا الابيض حمل بالذات ، وعلى هذا الانسان الّذى اتّفق انّ صار عين هذا الابيض ، حمل بالعرض ، لكون هذا الابيض من المضمّنات فى ابهام طبيعة الابيض المرسل بالذات ، وهذا الانسان من المضمّنات فيه بالعرض .

وَمْضَةٌ

انّما ابهام الفصل ، كالناطق ، بالنسبة الى الجنس والنوع ، كالحيوان والانسان ، بحسب نفس المفهوم ، وهو مطلق الذات المرسلة المقيّدة بالنطق ، لابحسب الوجود ، فانّه يجب ان يكون ، بما هوالفصل ، مختصاً فى الوجود بالنوع ، وان يكون من اعتبارات طبيعة الجنس المضمّنة فى ابهامها ، اذ حقيقة الفصل ايّيّ النوع من الجنس ، فلايصحّ ان يوجد فى غير هذا الجنس ، ولا ان يكون لغير هذا النوع من الجنس . فامّا ابهام الجنس ، كالحيوان ، بالقياس الى الانواع ، وابهام النوع ، كالانسان ، بالقياس الى الاشخاص ، فبحسب نفس المفهوم وبحسب الوجود جميعا . فان لطبيعة الجنس فى حدّ جوهرها ، من حيث هى هى ، وحدةً مبهمةً لاتأبَى ان تكون فى الوجود عين انواع كثيرة . وكذلك لماهيّة النوع فى حدّ ذاتها المحصّلة ، من حيث هى هى ، وحدة مبهمة ، لاتأبَى ان تكون فى الوجود عين اشخاص كثيرة . فاذن ، الفصل ليس يلحق طبيعةَ الجنس من خارج ، فينضمّ اليها ، فتتحصّل من الانضمام ماهيّة النوع ، بل انّه من المضمّنات فى طبيعة الجنس ، بما لها فى حدّ جوهرها من الوحدة المبهمة والماهيّة المرسلة . فالجنس والفصل والنوع حيثيّات عقليّة لماهيّةٍ متحصّلةٍ ، يعتبرها العقل فى اللحاظ التحليلىّ ، حيث يلحظ طبيعةً واحدةً من الطبايع المرسلة مبهمةً ومحصّلة . فليتعرّف .

وَمْضَةٌ

ا لَسْتَ من المحصلينَ المستبينِ لبصيرتهم ؟— انّ الوحدة العدديّة ، من بين الاقسام

التسعة لمطلق الوحدة ، على ضربين : وحدة عدديّة شخصيّة موضوعها هويّات الاشخاص الممتنعة الحمل على كثيرين ، سواء عليها اكانت وحدةً شخصيّةً مبهمةً ، كما للهيولى الواحدة بالشخص لعالم الكون والفساد ، ام وحدةً شخصيّةً محصّلةً معيّنة ، كما لسائر اشخاص نظام الوجود ؛ ووحدة عدديّة كليّة مبهمة موضوعها الطبايع المرسلة . فكلّ طبيعةٍ متميّزة عن سائر الطبايع ، لها فى مرتبتها ، بحسب نفسها المنمازة عن غيرها ، وبحسب نسبتها الى مافوقها من الطبايع بالاندراج تحتها ، وحدةٌ عدديّةٌ لامحالة ، لانّها ، بحسب ذلك الاعتبار ، واحدةٌ من الطبايع الممتاز بعضها عن بعض ، لكنّها اذا قيست الى ماهيّات واشخاص هى فوقها ، حكم العقل انّ الوحده العدديّة الّتى لها فى درجة جوهرها ، مبهمة بالقياس الى تلك الماهيّات والاشخاص بتّة ، لكونها بكثرتها مضمّنة بأسرها فى تلك الوحدة بعينها . اليس هٰذه الطبيعة الواحدة لاتتابىّ فى حدّ وحدتها ان تكون فى الوجود هى عين تلك الماهيّات والإشخاص المندرجة تحتها ؛ فاذن ، وحدتها العدديّة مبهمة ، بالقياس الى تلك الماهيّات والاشخاص بكثرتها .

وَمِيضٌ

كانّك ، اذن ، متبصّر انّه ، اذا وجدت هويّة ماشخصيّة فى الاعيان او فى الذهن ، فقد كان لامحالة ذلك النحو من الوجود بعينه وجودَ جميع ذاتيّات تلك الهويّة بالذات ، ووجودَ عرضيّاتها بالعرض . ومن سوّغ ان تكون الطبيعة بشرط شىء المعبّر عنها بـ«الفرد» و «الشّىء الطبيعى» موجودة ، من دون ان تكون الطبيعة المرسلة لابشرط شىء المعبّر عنها بـ« الكلّى الطبيعىّ » موجودة بعين ذلك الوجود ، فقد رضى ان يُحسَب عند العقلاء منسلخا عن الفطرة الانسانيّة . اليس اذا كان الفرد موجوداً والطبيعة ليست بموجودة ، لزم ان يكون الشّىء مفارقَ جوهر ماهيّته ، ومخالعَ سنخ ذاته ؟

وايضاً ، الحيوان المرسل جزء هذا الحيوان مثلا ، فى لحاظ التعيّن والابهام . والوجود مطلقا من عوارض الماهيّة ، وتبدّل العوارض لايكون مبدّل قوام ماهيّة المعروض ، ومبطل جوهر ذاته . فقوام جوهر الماهيّة وجوهريّاتها ، واجب الانحفاظ فى جميع انحاء

الوجود بتّةً ، على ماقد تُلِيَ عليك غير مرّة . فاذن حيثما وجد هذا الحيوان ، وجب ان يكون الحيوان المرسل، بماهو حيوان ، منحفظ الجوهر فى قوام ذاته . لٰكن وصف الجزئيّة والعينيّة ، من الاحوال العارضة بحسب خصوصيّات انحاء الوجود ، فلا ضَيْرَ لوتبدّل بتبدّل نحوالوجود . فمن ثمّ ، كانت الطبيعة المرسلة بما هى هى ، جزء ماهيّة الفرد فى خصوص لحاظ التعيّن والابهام ، وعينَ ذاته فى سائر انحاء الوجود ، وهى متقدّمة بالذات على الفرد الّذى هو الشّىء الطبيعىّ ، تقدّم البسيط على المركّب .

ومن سبيلٍ ثالثٍ : اليس ، اذا تمّت مُنتَظَراتُ وجود الشىء ، استتبّ لامحالة حصول وجوده بالفعل؟ والطبيعة المرسلةِ ، كالحيوان بما هو حيوان لابشرط شىء اصلا ، انّما مبتغاها فى سبيل الوجود ، ومُنتَظَرُها ومتوخّاها ان يتصحّح حصول جوهر الحيوان مثلا ، سواء فى ذلك اكان يتحقّق هناك شرط واحدا والف ، ام لم يكن يتحقّق شرط آخر وراء نفس ذات الحيوان اصلا . فاذن ، اذا صحّ وجود الحيوان بشرط شىء ، فقدتمّ لامحالة بذلك مايتعلّق ويتحقّق بحصوله وجود الحيوان المرسل ، بما هو حيوان لابشرط شىء ، فيكون الحيوان المرسل ، بما هو حيوان ، موجودا ، اذن ، بوجود هٰذا الحيوان بالضرورة .

ومن سبيل آخر رابعٍ : اليس طبيعة الحيوان المرسل ، بما هو حيوان . مثلاً ، ممّا ليس هو متعلّق الذات بمادّة ومدّة ، ولاهو مرهون الوجود بامكان استعدادىّ وحاملٍ هيولانىّ ؟ فالامكان الذاتىّ هناك ملاك فيضان الوجود عن مدبّر العالم ومُمسِك النظام ، اعنى العناية الاولى الالٰهيّة .

فاذن ، اذا كان هٰذا الحيوان فايض الوجود عن جود المفيض الحقّ ، جلّ ذكره ، باستدعاء استعداد المادّة ، كان الحيوان المرسل ، بما هو حيوان احقّ بالفيضان عن عناية البارئ الفيّاض ، تعالى شأنه ، لاستحقاق امكان الذات . فقد استبان ، اذن ، انّ الطبيعة المرسلة ، بما هى هى ، موجودة بوجود هذا الشّىء الطبيعىّ ، وانّها الموجود المختصّ بانّ وجوده الوجود الالهىّ ، والوجود قبل الكثرة ، لانّ تقرّره و وجوده ليس الّا بعناية الله

سبحانه . فامّا هذا الشخص الّذى تكتنفه علائق المادّة وعوارض الطبيعة ، فانّه و ان كان سبب وجوده عناية الله تعالى، الّا انّ مصحّح استناده الى عناية الله سبحانه ، استدعاء الطبيعة الجزئيّة واستعداد المادّة المنفعلة . فلذلك كان الموجودَ الّذى وجوده الوجود الجزئىّ الطبيعىّ والوجود مع الكثرة .

وهناك يُزعَمُ انتظام الحجّة المعزّية فى المشهور الى «سقراط» و «افلاطن» ، وحكاها الشريك فى المدينة السلاميّة على انّ للطبايع المرسلة لا بشرط شىء نحوين من الوجود فى الاعيان ، وجوداً طبيعيّاً ومع الكثرة بعين وجود الافراد، بحسب مخالطة المشخّصات ومقارنة العوارض. ووجوداً الهيّا وقبلَ الكثرة منمازاً عن وجودات الافراد بأسرها ، غيرَ مخلوط بشىء من المشخّصات ، ولا مقترن بشىء من العوارض ، ذلك احد المعانى «المثل الافلاطونيّة» كما هو الدائر فى الافواه الجمهوريّة و الفاشى فى الاذهان المشهوريّة ، لانّ البرهان يقضى انّ للكلّىّ الطبيعىّ المشترك بين جميع الافراد و وجوداً الهيّاً وقبلَ الكثرة، متمحّض الاستناد الى العناية الاولى الالهيّة ، فيجب ان تكون الطبيعة المرسلة لا بشرط شىء الّتى هى القدر المشترك بين افرادها جميعاً ، موجودة فى الاعيان ، من حيث نفسها المرسلة ، وجوداً منمازاً عن جميع الافراد، منحازاً عن جميع العوارض واللواحق. وكانّك ، بما علّمناك ، غير ممترٍ فى انّ حجّتهم هذه داحضة ، لانّ خلط الطبيعة المرسلة الموجودة ، من حيث نفسها ، بالمشخّصات و اقترانها بالعوارض ، على سبيل الاتّفاق من تلقاء الافراد ، ليس يخرجها من اللّابشرطيّة الى البشرط شيئيّة. ولا يستضرّ بذلك كونها موجودةً فى حدّ نفسها من حيث هى هى ، وجوداً الهيّاً وقبلَ الكثرة، وان اتّفق انْ عرَض كون وجودها فى حدّ نفسها صار عين وجود الفرد الّذى هو وجود طبيعىّ ومع الكثرة ، اذ اللّابشرطيّة المطلقة لاتأبَى ذلك . فكن على بصيرة فى الامر . ولاتكوننّ من الغافلين .

وَمِيضٌ

ولعلّك تقول : الم نسمعكم ، معشر الحكماء المتألّهين ، تقولون فى اصولكم وضوابطكم ؟— الشىء مالم يتشخّص لم يوجد، ومالم يوجد ، لم يتشخّص ، فما خطبكم ترجعون عن ضابطكم ،

وتذهبون الى اثبات الوجود للطبيعة المرسلة؟ فيقال لك: «المتشخّص» فى اطلاقاتنا، قد يعنى به الممتنع الحمل الّا على هويّةٍ واحدة، وقد يُرام به المخلوط بالتشخّص. فحيث نقول «الشيء مالم يتشخّص، لم يوجد» انّما نروم به «مالم يكن مخلوطا فى وجوده بالتشخّص» ۳
فانّ الطبيعة المرسلة المبهمة التحصّل، ليس يصحّ لها الوجود فى مذهب البرهان، مادامت على صرافة ابهامها وارسالها. فاذا تحصّلت بالتشخّص، وجدت بعين وجود فردها الشخصىّ المحصّل الممتنع الحمل على أكثر من هويّة واحدة. ولاتكون متميزة فى الوجود ۶
عن افرادها الشخصيّة. بل انّما الشخص والطبيعة المرسلة متخالطان فى الوجود، على معنى انّ الحاصل فى الاعيان ذاتٌ منمازةٌ عن ساير الذوات، صالحةٌ لان يحلّلها العقل الى هويّة شخصيّةٍ وطبيعةٍ مرسلةٍ. ۹

فان قلت: هذا الحيوان هويّةٌ مادّيّةٌ محسوسةٌ، والحيوان المرسل، بماهوحيوان، طبيعة معقولة لاينالها الحسّ. فكيف يُعقَل اتّحاد المعقول والمحسوس؟ قلت: هذا الحيوان له هويّة شخصيّة وطبيعة مرسلة، وليس يناله الحسّ بجميع الاعتبارات، بل انّماله ۱۲
المحسوسيّة بحسب هويّته الشخصيّة، لابحسب طبيعته المرسلة. فقد اختلف موضوع المحسوسيّة واللّامحسوسيّة فى اللحاظ التحليلىّ. وانّما المستحيل اتّحاد الجواهر المفارقة على الاطلاق والذوات الهيولانيّة، لااتّحاد الطبايع المرسلة المجرّدة فى حدّ ارسالها وأفرادها المحسوسة ۱۵
المادّيّة فى حدّ هويّاتها الشخصيّة فى متن الاعيان، على معنى اللتّخالط من غير تمايز وتغاير، بحسب خصوص الوجود فى الخارج. والتمايز والتغاير عند العقل بحسب اللحاظ التحليلى، اذ الموجود فى متن الخارج ليس هوالفرد وحده ولاالطبيعة المرسلة وحدها، بل ۱۸
انّما الموجود فى متن الاعيان شيء واحد متحصّل من تخالط امرين، هما الفرد والطبيعة، صالح لان يحلله العقل اليهما، باللحاظ التحليلى الصادق فى نفس الامر.

فاذن، الطبايع المرسلة دهريّات على الاطلاق، وكذلك اشخاص الجواهر الروحانيّة. ۲۱
فامّا الاشخاص المادّية، بحسب هويّاتها الشخصيّة، فان لوحظت بما هى متقرّرة موجودة فى الواقع، مع عزل اللحظ عن وقوعها فى افق التغيّر والسيلان والفوت والحوق، وفى الحدود

المترتّبة بالقبليّة والبعديّة ، كانت موجودات دهريّةً ثابتةً ، وان كان وجودها فى الدهر بوجودها فى الزمان فى حدود معيّنة مترتّبة . وان لوحظت بما هى متعلقة الوجود بحدودها المترتّبة بالتسابق والتلاحق، كانت موجودات زمانيّةً متغيّرةً بالتقتضى والتجدّد. وهذا كما انّ وجود الشّيء فى نفس الامر ، هو وجوده فى حدّ نفسه ، لابتعمّل العقل، مع عزل النظر عن خصوصيّات الظروف والاوعية، وان اتّفق ان كان ذلك عين حصوله فى طرف مّا بخصوصه ، فانّ الخصوصيّة ملغاة الاعتبار فى ذلك رأساً ، وكذلك الصورة العلميّة الارتساميّة هى المعلوم بالذات ، بحسب اعتبار سنخ نفس الامر ، والعلم الحصولىّ بحسب اعتبار الخصوصيّة الارتساميّة الذهنيّة .

وَميضٌ

واذ قد دريتَ انّه لادرجة للتشخّص ، بمعنى امتناع الحمل على كثيرين ، قبل درجة الوجود ، فقد استبان لبصيرتك انّه لامتشخّص بنفس ذاته الّا الّذى ماهيّته هى بعينها انيّته ، فيكون وجوده وتشخّصه كلاهما بنفس مرتبة ذاته . والّا، كان تشخّصه فى مرتبة ذاته ووجوده فى درجة متأخّرة ، فكانت درجة التشخّص قبل درجة الوجود . ذلك خلف محال . فاذن ، لامتشخّص بذاته، بمعنى ممتنع الحمل على كثيرين بنفس مرتبة الذات ، فى عالم الامكان رأساً . بل انّما يحصل للماهيّة الممكنة بتضامّ الكليّات من الخواص والاعراض التشخّص بمعنى الانفصال والامتياز عن المشاركات الوجوديّة، ثمّ يتحصّل الوجود والتشخّص بمعنى امتناع الحمل على كثيرين، من تلقاء الاستناد الى فاعل جوهر الذات وجاعل حقيقة الوجود والتشخّص الّذى هو الموجود الحقّ الواحد الاحد المتشخّص بنفس ذاته . وكلّ ممكن الذات ، فانّه زوج تركيبىّ من الماهيّة والانيّة ، ومن الحقيقة والتشخّص، ومن الجنس والفصل ، ومن الطبيعة المرسلة والهويّة التشخصيّة. ولاوحدةَ ولااحديّةَ فى عالم الامكان ، بل انّما للذوات الجائزة الاتّحادُ والتاحّدُ ، لاالواحديّة والاحديّة على الحقيقة .

وبالجملة ، كما الوجود زائد على ذات الممكن ، فكذلك التشخّص ، ومُضامّة

الطبایع المرسلة لا تعطی امتناع الحمل علی کثیرین بالذات ، بل قُصاراها افادة التمیّز عن المشارکات الوجودیّة . وانّما ملاک امتناع الحمل علی کثیرین ، استناد الهویّة المتمیّزة بمضامّة الخواصّ والعوارض عن جمیع المشارکات الوجودیّة الی الموجود الحقّ المتشخّص بذاته ، استناداً متمازاً عن استنادات سائر الهویّات ؛ والعوارض المشخّصة امارات التشخّص وعلاماته ، لا العلّة المفیدة ایّاه . والباریُ الحقّ المتشخّص بذاته ، فاعل شخصیّة نظام الوجود المعبّر عنه بـ «الانسان الکبیر» بحسب عنایته الاولی بالذات وعلی القصد الاوّل ، اذ متعلّقها بالذات ، النظام الاتمّ الاکمل ، ولا نظام فی دائرة الامکان اتمّ من هذا النظام واکمل ، وهو فاعل تشخّصات اشخاص الوجود بما هی اجزاء النظام الجملیّ الشخصیّ التامّ الکامل . ولهٰذا المقام الغامض ضرب من البسط فی کتاب التقدیسات .

وَمیضٌ

کانّک ، اذن ، قد تنبّهتَ انّ الاعتبارات الثّلثة ، البشرط شیئیّة والبشرط لائیّة والّلابشرطیّة ، علی هذا الاصطلاح ، لا تجری فی الحقایق المحصّلة المماز بعضها عن بعض فی التحصّل ، کالفلک بالقیاس الی الانسان ، فضلا عن العرض ، کالبیاض بالقیاس الی الجوهر ، کالجسم ، بل انّما تتصحّح فی الطبایع المرسلة المبهمة بالنسبة الی المضمّنات فی وحدتها المبهمة ، امّا بالذات ، کما الاشخاص والانواع والفصول فی طبایع الاجناس ، او بالعرض ، کما الموضوعات فی طبایع مفهومات محمولاتها العرضیّة . فالّلابشرطیّة ، اذن ، مناط تصحیح الحمل الشایع ، امّا بالذات وامّا بالعرض ؛ والبشرط لائیّة مناط امتناع الحمل مطلقا . وموضوع اعتبار الّلابشرطیّة ، بما هو موضوعها ، محمول علی موضوعی البشرط شیئیّة والبشرط لائیّة ، بما هما موضوعا هما ، ولا کذلک الامر فی موضوعیهما ، من حیث هما موضوعا هما .

فامّا تلک الاعتبارات علی الاصطلاح الاُخر ، من حیث المقارنة والّلامقارنة ، فجاریة الانسحاب فی ایّة طبیعة کانت ، محصّلة ام غیر محصّلة ، بالقیاس الی ایّة حقیقة کانت ، محصّلة ام غیر محصّلة ، ولٰکن لا انخلاق لها من المدخلیّة فی تصحیح الحمل وعدمه

اصلا . فهٰذا ميزان قانون الحمل فى‌الطبايع الذاتيّة والمحمولات العرضيّة . والمقلّدون هناك عن سبيل التحصيل فى ضلال بعيد ، سواءٌ فى ذلك من قد يتنطّع ومن‌لايتنطّع .

وَميْضٌ

فقد انصرح لك بما عرّفناك ، انّ كـلّا من هويّات الاشخاص موضوع الوحدة العدديّة الشخصيّة ؛ والطبيعة المرسلة الموجودة بعين وجودها ، موضوع‌الوحدة العدديّة الكلّيّة المبهمة . فاذن ، الاشخاص كثيرة بالعدد وبالهويّة الشخصيّة ، والطبيعة المرسلة الموجودة بوجودها واحدة بالعدد ، لا بالشخصيّة ولا بالتعيّن والتحصّل .

وفى المقلّدين من يقول : الكلّى الطبيعىّ الموجود بعين وجود الاشخاص، متعدّد فى الاعيان بالذات، بحسب تعدّد الاشخاص، متمسّكا بان ميزان التعدّد فى‌الاعيان‌بالذات تعدّد نحوالوجود الخارجىّ . فاذاكانت‌الطبيعة موجودة بالذات فى‌الاعيان بعين‌وجودات الاشخاص المتعدّدة ، فكانت لها لامحالة فى الاعيان وجودات متعدّدة بالذات ، فكانت متعدّدة فى الاعيان ، على حسب تعدّد الافراد . فكما الافراد لا توصف بحسب الاعيان بالوحدة ، فكذلك الطبيعة . ويفرّع على ذلك انّه ، كما يتصحّح صدق الموجب من مرسلات‌العقود ، كقولنا « الحيوان‌انسان » بصدق‌موجبة جزئيّة ، فكذلك‌يتصحّح صدق السالبة المرسلة، كقولنا « الحيوان ليس هو بانسان » بصدق سالبة جزئيّة . ولايستشعر انّ الطبيعة تتحقّق بتحقّق فردمّا من افرادها ، ولاتنتفى الّا بانتفاء جميع الافراد .

وانت اذا دقّقت التامّل ، استبان لفطانتك انّ ميزان تعدّد الشىء فى‌الاعيان ، تعدّد نحو الوجود الّذى يوجد هو به ، بما هوهو ، متمازاً عمّا عداه ، والطبيعة بحسب الوجود فى الاعيان ، غير متمازة عن الافراد ، بل هى مخلوطة بها بحسب الاعيان، مخلوطيّة اتّحاديّة . والفرد ، وان كان ايضاً مخلوطا بالطبيعة بحسب الاعيان ، الّا انّهما اذا تمايزا عند العقل فى‌لحاظ التعيّن والابهام ، صحّ اسناد نحو الوجود المتعدّد فى‌الاعيان الى‌الفرد ، بما هو متماز عنه العقل عن الطبيعة . ولايصحّ اسناد ذلك الوجود على وصف التعدّد الى الطبيعة ، بما هى متمازة عند العقل عن الافراد . فَلْيُفْقَهْ .

فاذن ، الافراد متعدّدة بحسب الوجود فی الاعیان بالذات ، والطبیعة متعدّدة بتعدّدها بالعرض . ولاتعدّد بالعرض ، الّا تعدّد الطبیعة بتعدّد افرادها .

ثمّ انّ هنالک مذهباً ثالثا ربّما استفید من خاتم المحصّلین البَرَعة فی «شرح الاشارات» وهو انّ طبیعة الانسانیّة بما هی انسانیّة ، مثلا ، لایصحّ ان توصف بالوحدة ولابالکثرة ، لانّها ، من حیث هی هی ، لاجزئیّة ولاکلّیة . والقول الفصل انّه ان ریم بذلک ان طبیعة الانسانیّة المرسلة ، من حیث نفسها ، لاواحدة ولاکثیرة ولاجزئیّة ولاکلّیة ، فهو حقّ لایُستَراب فیه . ومن استنکره ، فقد فارق الفطرة العقلیّة ، فانّ الماهیّة ، من حیث هی ، لیست الّا هی .

فلو سُئل عن طرفی النقیض ، کان الجوابُ السلبَ المطلق لثبوت کلّ شیء من تلک الحیثیّة ماعدا الجوهریّات ، علی ان یقع السلب قبل «من حیث» لابعدها . وان وقع قبل النسبة الارتباطیّة ، فذلک ایضاً ، و ان لم یکن موهما للایجاب العدولیّ ، کما توهّمه بعض متوهّمة المقلّدین ، لکون السلب حینئذ وارداً علی الربط قاطعاً ایّاه ، فلایکاد یتوهّم ایجاب اصلا ، الّا انّ ذلک ایضا یوهم انّ مطابَقَ السلب حیثیّة الانسانیّة . ولیس یصحّ ، اذ إنّما حیثیّة الانسانیّة مطابق جوهریّاتها ، والسلب لیس من جوهریّاتها . فالصواب ان یکون السلب وارداً علی الربط من تلک الحیثیّة ، لاغیر . وان ریم انّ طبیعة الانسانیّة ، بما هی هی ، لیس تعرضها الوحدة العددیّة المبهمة فی لحاظ العقل ایّاها منمازةً عن جمیع الافراد ، عروضاً متأخّراً عن مرتبة الذات من حیث هی هی ، کما الهویّة الفردیّة تعرضها الوحدة العددیّة الشخصیّة فی لحاظ العقل ایّاها منمازةً عن الطبیعة المرسلة ، عروضا متأخّرا عن مرتبة ذات المعروض بما هی هی ، فالعقل الصریح یحکم علیه بالبطلان . والشریک فی «الشفاء» قد سار مسیرنا فی تبیین ذلک کلّه . فَلْیُتَعَرّف .

وَمِیضٌ

قال فی حادی عشر اولی برهان «الشفاء» : والاقدم عندنا هی الاشیاء الّتی نُصیبُها اوّلاً ، والاقدم عند الطبع هی الاشیاء الّتی اذا رُفِعت ارتفع مابعدها ، من غیر انعکاس.

والاعرف عندنا ايضا هى الاقدم عندنا ، والاعرف عند الطبيعة هى الاشياء الّتى تقصد الطبيعة قصدَها فى الوجود . فاذا رُتّبت الكلّيات بازاء الجزئيّات المحسوسة ، كانت
٣ المحسوسات الجزئيّة اقدم عندنا واعرف عندنا معاً . وذلك لانّ اوّل شىء نُصيبُه نحن ونعرفه ، هوالمحسوسات وخيالات مأخوذة منها ، ثمّ منهانصيرُ الى اقتناص الكلّيّات العقليّة.

وامّا اذا رتّبت الكلّيات النوعيّة بازاء الكلّيّات الجنسيّة ، كانت الكلّيات
٦ الجنسيّة ، اقدم بالطبع ، و ليست أعرف عند الطّبيعة ، وكانت الكلّيّات الجنسّية أيضاً أقدم و اعرف عند عقولنا ، والكلّيات النوعيّة اشدّ تأخّرا و اقلّ معرفةً بالقياس الينا . و ذلك لانّ طبيعة الجنس ، اذا رُفِعَت ، ارتفعت طبايع الانواع ،
٩ وان كانت طبيعة الجنس ، من جهة ماهى كلّيّة ، لامن جهة ماهى طبيعة فقط ، قائمة بالانواع . فطبايع الاجناس اقدم بهذا الوجه من طبايع الانواع ، لكنّ الاعرف عندالطبيعة هى طبايع الانواع ، لانّ الطبيعة انّما تَقْصِدُ لاطبيعةَ الجنس فى ان تُوجِدَ ، بل طبيعةَ
١٢ النوع ، فيلزمها طبيعةُ الجنس على سبيل المقصود بالضرورة او بالعرض . وذلك لانّ النوع هو المعنى الكامل المحصّل . وامّا طبيعة الجنس وحدها ، فلا يمكن ان يوضع له فى الوجود تحصيل . والطبيعة تقصد الكامل المحصّل الّذى هو الغاية . وايضا ، لوكان
١٥ المقصود طبيعةَ الجنس بذاتها ، لما تكثّرت انواع الجنس فى الطبيعة ، ووقع الاقتصار على نوع واحد . و بعيدٌ ان يظنّ ظانّ انّ طبيعة اللّون هى اعرف عند الطبيعة من البياض والسواد وغيرهما . بل الطبيعة الكلّيّة الممسكةُ لنظام العالم تقصد الطبايع النوعية ، والطبايع
١٨ الجزئيّة الّتى ليست ذاتيّة لنظام العالم تقصد الطبايعَ الشّخصيّةَ ، والجنس داخلٌ فى القصد بالضرورة او بالعرض .

فقد بان انّ طبايع الانواع اعرف من طبايع الاجناس فى الطبيعة ، وان كان الجنس
٢١ اقدم بالطبع من النوع ، لكن طبايع الاجناس اقدم عندنا من طبايع الانواع ، اعنى بالقياس الى عقولنا . انتهى .

ثمّ فصّل القول فى الاعرف والاقدم عندنا وعند الطبيعة ، من البسايط والمركّبات.

ثمّ قال : فیجب ان یتحقّق هذه الاصول علی هذا المأخذ . فان قال قائل: ماقد قاله بعضهم، انّ المعنی الجنسیّ اعرف عند الطبیعة، لانّه، وان لم یُعرَف بحسب شیء، فهو فی نفسه وبقیاس الحقّ اعرف؛ فیقال له: لامعنی لقولک «انّه بقیاس الحقّ اعرف» لانّ الشیء انّما یصیر معروفا بعارفه، وعارفُه اِمّا نحن بالعقل، اوکلّ ماهو ذوعقلٍ، وامّا الطبیعة فی قصدها لنظام الکلّ . فیکون الاعرف عندها ماتقصدها لنظام الکلّ . فان اعتبرنا بالمعرفة الحقیقیّة، فالطبیعة الجنسیّة لاتکون معروفة بذاتها، الّا بالقوّة . وامّا بالفعل، فانّها تُعرَف اذا عُرِفَت بالعقول . وانّما تکون معروفة بذاتها بالقوّة، علی النحو الّذی ترید ان تصیر معروفة بالفعل . ولا یستنکر احد انّ الطبیعة الجنسیّة اعرف عند العقول . فانّ الطُرُق البرهانیّة تاخذ ممّا هو اعرف عندالعقول الی ماهو اعرف عند الطبیعة، علی مایصرّح به المعلّم الاوّل فی ابتداء تعلیمه للطبیعیّات . ونحن ننقله هناک ونشرح الامر فیه . انتهیٰ کلامه .

وقال فی السماع الطبیعیّ : انّ الطبیعة الکلّیة المدبّرة لنظام الوجود والممسکة لقوام العالم، تقصد غایات الخیر فی نظام الکلّ بالقصد الاوّل . وقد تکرّر فی الالٰهیّات، ولاسیّما فی فصل اثبات الغایة، اطلاق «الطبیعة الکلّیة المدبّرة لنظام الکلّ» علی عنایة الله سبحانه، الّتی هی مبدأ تدبیر فیض الخیر فی نظام الوجود وقوام العالم و «الطبایع الجزئیّة» علی ملائکة الله المقرّبین، من جواهر انوار العقول المفارقة والنفوس المجرّدة المدبّرة .

قلت : ولعلّ العلاقة المصحّحة لهذا الاطلاق انّ نظام الکلّ عندهم هو الانسان الکبیر . فلا محالة تکون العنایة الاولی الالٰهیّة المهیمنة علیه بالتدبیر والتسخیر والصنع والافاضة، هی الطبیعة الکلّیة الفیّاضة الممسکة المدبّرة . ومن هناک تسمعهم یقولون: کلّ مافی عالم الوجود، فانّه طبیعیّ بالقیاس الی نظام الکلّ . وستزداد فی ذلک استبصارا، انشاءالله العزیز العلیم .

ومیضٌ

هل بلغکماینسب الی امام الحکمة افلاطن الالهیّ وشیخه سقراط ؟ — انّهما

يذهبان الى انّ الطبايع المرسلة للانواع المادّيّة ، كما لنفس جواهرها المرسلة ، لا بشرط شيء ، وجود مخالط للمادّة وعوارضها ، بعين وجود افرادها الهيولانيّة . فكذلك لها ، فى حدّ لابشرطيّتها ، وجود اُخر فى الدهر ، مهاجر للمادّة ، ممتاز عن وجودات افرادها ، مفارق للامكنة والازمنة والاحياز والاوضاع فى الاعيان ، كما المفارقات المحضة .

قال الشريك فى عاشر ثانية برهان «الشفاء» : والفاسدات لابرهان عليها ، ولاحدّ لها . والمحسوسات ليست ايضاً مبرهناً عليها ، ولامحدودة من جهة ماهى محسوسة وشخصيّة ، بل من جهة طبيعة عقلية اخرى . فالبرهان ليس يقوم على الشمس من جهة ماهى هذه الشمس ، بل من جهة ماانها شمس مجرّدة من العوارض اللاحقة لها والشخصيّة العارضة لها . وكذلك الحدّ ليس لها من جهة ماهى هذه الشمس ، فاذا كان كذلك ، كان البرهان على صور معقولة مجرّدة عن المادّة ، لئلا تكون محسوسة ولاقابلة للفساد ، وكذلك الحدّ . فبعضهم وضع ذلك للعدديّات فقط ، وبعضهم للعدديّات والصّور الهندسيّة ، وبالجملة للصور التعاليميّة ، دون الطبيعيّة ، وزَفىٰ اليها الطبيعيّة . وكان ماخذ هؤلاء فى الاحتجاج شيئاً اخر . وهو ان هذه مستغنية عن المادّة فى الحد وكذلك فى الوجود . قالوا : وامّا مايضعه الرياضى ، من خط وشكل محسوس ، فهو كاذب فيه ، والخط والشكل الحقيقى عقلى ، وعليه البرهان . وقوم الّفوا الهندسيّات من العدديّات ، وجعلوا العدديات مبدأ الهندسيّات .

امّا افلاطن ، فجعل الصّور المعقولة المفارقة موجودة لكلّ معقول حتّى للطبيعيات . فسمّاها ، اذا كانت مجرّدة « مُثُلا » واذا اقترنت بالمادّة « صورا طبيعيّة » وجميع هذا باطل . فانّ الصّور الطبيعيّة لاتكون هى هى ، اذا جرّدت عن المادّة . والصّور التعليميّة لا تقوم بلامادّة ، وان كانت تحدّ لابالمادّة . والكلام فى ابطال هذه الآراء والقياسات الداعية اليها ، انما هو فى صناعة الفلسفة الاولى ، دون المنطق وعلوم اخرى . انتهى كلامه بالفاظه .

وقال فى ثانى سابعة الـٰهيّات « الشفاء » : واوّل ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوّشوا ، فظنّ قوم انّ القسمة توجب وجود شيئين فى كلّ شيء ، كانسانين فى معنى الانسانيّة ، انسان فاسد محسوس ، وانسان معقول مفارق ابدىّ لايتغيّر . وجعلوا لكلّ

واحد منها وجوداً ، فسمّوا الوجود المفارق « وجوداً مثالیّاً » وجعلوا لکلّ واحد
من الامور الطبیعیّة صورة مفارقة هی المعقولة ، وایّاها یتلقّی العقل ، اذ کان المعقول
امراً لایفسد ، وکلّ محسوس من هذه فهو فاسد ، وجعلوا العلوم والبراهین تنحو نحوَ هذه ، ۳
وایّاها تتناول . وکان المعروف بافلاطن ومعلّمه سقراط یُفرِطان فی هذا الرأی ویقولان
انّ للانسانیّة معنیً واحداً موجودا ، تشترك فیه الاشخاص ، ویبقی مع بطلانها ، ولیس هو
المعنی المحسوس المتکثّر الفاسد ، فهو اذن المعقول المفارق . ۶

وقوم آخرون لم یروا لهذه الصور مفارَقَةً ، بل لمبادیها . وجعلوا الامور التعلیمیّة
الّتی تُفارِق بالحدود ، مُستحِقّة للمفارَقة بالوجود ، وجعلوا مالایفارق بالحدّ من الصور
الطبیعیّة لاتفارق بالذات ، وجعلوا الصورَ الطبیعیّةَ انّما تتولّد بمقارَنَةِ تلك الصور ۹
التعلیمیّة للمادّة ، کالتقعیر ، فانّه معنیً تعلیمیّ ، فاذا قارن المادّةَ ، صار فطوسةً ، وصار
معنیً طبیعیّا . فکان للتقعیر ، من حیث هو تعلیمیّ ، ان یفارق ، وان لم یکن له ، من حیث
هو طبیعیّ ، ان یفارق . وامّا افلاطن ، فاکثر میله الی انّ الصور هی المفارقة . وامّا ۱۲
التعلیمیّات ، فانّها عنده مَعانٍ بین الصور وبین المادّیّات ، فانّها ، وان فارقت بالحدّ ،
فلیس یجوز عنده ان یکون بعدٌ قائمٌ لا فی مادّة . لانّه امّا ان یکون متناهیا ، وامّا غیر
متناه . فان کان غیرَ متناهٍ ، فذلك یلحقه ، لأنّه مجرد طبیعة ، کان حینئذ کلّ بُعدٍ ۱۵
غیر متناهٍ . فان لحقه لانّه مجرّد عن المادّة ، کانت المادّة مفیدة للحصر والصورة . وکلا
الوجهین محال . بل وجود بُعدٍ غیرمتناهٍ مُحالٌ . وان کان متناهیاً ، فانحصاره فی حدّ
محدود وشکل مُقَدَّرٍ ، لیس الّا لانفعال عرض له من خارج ، لاالنفس طبیعته ، ولن ۱۸
تنفعل الصورة الّا لمادّتها ، فتکون مفارِقةً وغیرمَفارِقةٍ ، وهذا مُحال . فیجبُ ان تکون
متوسّطةً ، انتهی کلامه بألفاظه .

قلت : المُثُلُ الافلاطونیّة فی المشهور الدائر علی الألسن مُفَسَّرةٌ فی هذا الموضع ۲۱
بالطبایع المرسلة الموجودة فی متن الدهر وحاق الاعیان ، بلابشرطیّتها من حیث هی هی ،
متمازةً فی عالم الامر عن الافراد ، وراء مالها من الوجود فی عالم الخلق ، بعین وجود الافراد ،

مخلوطةً بها غير مستميزهٍ عنها ؛ وفى باب إثبات علم الله سبحانه ، بالاشياء ، بالصور المعلّقة الموجودة لافى موضوع ولافى محلّ ولافى زمان ولافى مكان ؛ وفى باب تفصيل العوالم ، بعالم المثال المتوسّط بين عالم الغيب وعالم الشهادة برزخاً بين المجرّد والمادّىّ ؛ وفى مقام اثبات الصورة النوعيّة ، بالجواهر العقليّة الّتى هى ارباب الانواع الموكّلةُ على جملة هياكل اشخاص ، نوعٍ نوعٍ ، بالتدبير والتسخير ، كما النفسُ المجرّدة بالقياس الى تدبير هيكل شخصٍ بعينه . وان هى الّا ضرب من الملائكة المجرّدة ، وخليفةُ ربّ النوع المفارِق الطبيعةُ الجزئيّةُ الجسمانيّةُ والصورةُ الجوهريّةُ المنطبعةُ ، وهذه ضرب من الملائكة الجسمانيّة .

فليعلم انّها ، بما عدا التفسير الاخير ، باطلة بالبراهين العقليّة . فنقول : امّا ما نحن الآنَ فى سبيله ، فامّا اوّلا ، فلانّ الطبيعة المرسلة الموجودة فى الاعيان مخلوطة لامحالة فى الاعيان بالوجود الّذى هى فى حدّ ارسالها بما هى هى لابشرط بالقياس اليه ، وهى غير ممكنة الانسلاخ والامتياز عنه ، الّا فى لحاظ العقل ايّاها من حيث نفسها لابشرط شىء ، اصلا بالضرورة الفطريّة . وان تصحّح انسلاخها وتجرّدها فى الاعيان عن العوارض الجسمانيّة واللواحق الهيولانيّة . فاذن ، كيف يتصوّر وجودها فى الخارج بصُراح ارسالها وقراح لابشرطيّتها المطلقة ؟

وامّا ثانيا ، فلما قد انصرح لكَ انّ درجة الوجود هى بعينها درجة التشخص . فاذا وجدت الطّبيعة المرسلة ، كانت فى وجودها مخلوطة بالتشخّص بتّةً . فكيف يَتأتّى وجودها فى الخارج على الارسال واللّابشرطيّة ، متمازةً عن الهويّة الشخصيّة ، وغيرَ مخلوطة بالتشخّص ؟ وايضاً ، فحينئذ تكون وحدتها بالعدد وحدةً عدديّةً شخصيّة ، والطبيعة المُشترَكُ فيها وحدتها بالعدد وحدةٌ عدديّةٌ مبهمةٌ ، فاينَ تلكَ من هٰذه ؟ فليُتَبصّر .

وامّا ثالثا ، فلانّ الطبيعة المرسلة ، اذا كانت بحسب نفسها بحيث يستتبّ لها التشخص من دون الاحتفاف بالعوارض الجسمانيّة واللواحق الهيولانيّة ، كما فى المفارقات الصرفة ،

امتنع ان تكون متعلّقة فى تشخّصها بالمادّة ، كما احتجّ به افلاطن فى ابطال البعد المجرّد .
وبالجملة ، كما يمتنع اختلاف الطبيعة الواحدة مطلقا بالجوهريّة والعرضيّة ، فكذلك يمتنع
اختلاف الطبيعة المحصّلة النوعيّة بالتجرّد والهيولانيّة . ٣

واما رابعاً ، فلان وجود الماهيّة الواحدة فى الدهر مرّتين مختلفتين ، مرّةً فى متن
الدهر لا فى زمان ومكان ، ومرّة اخرى فى الدهر من جهة الوجود فى الزمان والمكان، لما انّ
الدهر وعاء الازمنة والامكنة بجميع مافيها وما معها ، ليس ممّا يستنيم اليه الذهن المستوى ٦
والقريحة الموزونة .

فهٰذا سبيل الفحص البالغ هناك على الجادة البرهانيّة والقِدَّةِ العقليّة . فامّا
ماسلكه الشريك فى الشفاء ، انّه على هذا الظنّ ، ترجع اللّابشرطيّة الى البشرط الائيّة ، ٩
والسلب البسيط الى السلب العدولى ، فلاتعويل عليه كما هوالمستبين .

فكما مخالطة المشخّصات ومقارنة العوارض على سبيل الاتّفاق العارض من تلقاء
الفرد ، لاتُخرِج نفس جوهرِ الطبيعة المرسلة بما هى هى من الارسال واللّابشرطيّة الى ١٢
البشرط شيئيّة ، فكذلك اللّامخالطة واللّامقارنة على سبيل الاتّفاق من تلقاء اقتضاء
العناية الاولى الالهيّة وجودَ نفس الطبيعة من حيث هى هى ، منمازةً عن جميع الافراد ،
منحازةً عن جميع اللواحق ، لاتخرجها من اللّابشرطيّة الى البشرط لائيّة وبالجملة ، انّ ١٥
شيئاً من المخلوطيّة واللّامخلوطيّة والاقتران واللّاقتران، غيرداخل فى اعتبار نفس الماهيّة
من حيث هى هى. ولا اعتبار الارسال واللّابشرطيّة بمصادم لتحقّق شىء منها، على سبيل
الاتّفاق . والشريك فى الرياسة كانّه متذاهل عن ذلك فيما سلكه فى الشفاء فى هذا ١٨
الموضع .

قال بعد كلامه المنقول : وانت اذا فكّرتَ ، وجدتَ اصول اسباب الغلط فى جميع
ماضلّ فيه هؤلاء القوم خمسةً ، احدها ظنّهم انّ الشىء ، اذا جُرِّد من حيث لم يقترن به ٢١
اعتبار غيره ، كان مجرّدا فى الوجود عنه ، كما اذا التُفِتَ الى شىء وحده ومعه قرين ،
التفاتاً خلا عن الالتفات الى قرينهِ ، فقد جعِل غير مجاوِرٍ لقرينه ، وبالجملة ، اذا نُظِرَ

اليه بلاشرط المقارَنَةِ ، فقد ظنّ انّه نُظِرَ اليه بشرط غير المقارَنَةِ ، حتّى انّما صلح ان يُنظَر فيه ، لانّه غير مقارنٍ ، بل مفارق وليس كذلك . بل لكلّ شيءٍ من ذاته اعتبار ، ومن حيث اضافته الى مقارنٍ اعتبارٌ . فانّ المخالط من حيث هرهو ؛ غيرمقارن على جهة السلب ، لاعلى جهة العدول الّذى تفهم منه المفارقه بالقوام . انتهى مقاله .

ونحن نقول : لستُ ادرى من اين علم وقوعهم فى هذا الظنّ ، وليس مقالهم الّا انّ الطبايع المرسلة ، بحسب نفسها ، بلاشرط المقارنة واللّامقارنة ، كما انّها موجودة فى الاعيان بعين وجود افرادها المادّيّة ، مخاوطة بها مخلوطيّة اتّحاديّة فى الوجود ، فكذلك هى بحسب انفسها ، من حيث هى هى ، بلاشرط المقارنة واللّامقارنة ، موجودة فى الاعيان ، منمازةً عن افرادها المادّيّة . وممّا قلناه يستبين الامر فى الاربعة الباقية من الخمسة . فالتعويل ، اذن ، فى ابطال هذه المُثُلِ ، على ماتلوناه عليك . وينصرح من ذلك بطلان الصور المعلّقة ايضاً . وهنالك قول مبسوط فى كتاب تقويم الايمان .

وَميضٌ

انّ شريكنا فى التعليم يستنكر ، فى كتاب الجمع بين الرأيين ، اسناد هذه المُثُل والصور على الطريق الدائر على الألسن الى افلاطن . و يعتقد انّ القول بها عند افلاطن وارسطوطاليس على سبيل واحد . قال : ومن ذلك ايضا الصور والمثل الّتى يُنسَب الى افلاطن انّه يُثبِتها ، وانّ ارسطاطاليس على خلاف رأيه فيها . وذلك انّ افلاطن ، فى كثير من اقاويله ، يومئ الى انّ للموجودات صوراً مجرّدةً فى عالم الاله ، وربّما يسمّيها المثل الالهيّةَ ، وانّها لاتدثر ولاتفسد ، ولكنّها باقية . وانّ الّذى يَدثُر ويَفسُد انّما هى الموجودات الّتى هى كائنة كيانيّةً . وارسطوطاليس ذكر فى حروفه ، فيما بعد الطبيعة ، كلاماً شنّع فيه على القائلين بالمُثُل والصور الّتى يقال انّها موجودة ، قائمة فى عالَم الاله غير فاسدة . وقد بيّن مايلزمها من الشناعات ، مثل انّه يجب ان توجد هناك خطوط وسطوح واجسام ونجوم وافلاك ، ثمّ توجد حركات تلك الافلاك والادوار ، وان توجد هناك علوم ، مثل علم النجوم وعلم العدد وعلم اللحون واصوات مؤتلفة وطبّ وهندسة ،

ومقادیر مستقیمة واُخَرُ معوّجة ، واشیاء باردة واشیاء حارّة ، و بالجملة ، کیفیّة فاعلة وکیفیّة منفعلة ، وکلّیّات وجزئیّات ، وموادّ وصور .

وقد نجد انّ ارسطوطالیس فی کتابه فی الربوبیّة المعروف بثولوجیا یُثبت الصورَ الروحانیّةَ ، ویُصرّح بانّها موجودة فی عالم الربوبیّة ، فلاتخلو هذه الاقاویل ، اذا اُخِذت علی ظواهرها من احدی ثلٰث حالات : امّا ان تکون متناقضةً ، وامّا ان یکون بعضها لارسطو و بعضها لیس له ، وامّا ان تکون لها معانٍ وتأویلات ، تتّفق بواطنها ، وان اختلفت ظواهرها ، فتتطابق وتتّفق . فامّا ان یُظَنّ بارسطاطالیس ، مع براعته وشدّة تیقّظه وجلالة هذه المعانی عنده ، اعنی الصور الروحانیّة ، انّه یناقض نفسَه فی علم واحد ، وهو العلم الربوبیّ ، فبعیدٌ ومستنکرٌ . وامّا انّ بعضه لارسطو وبعضه لیس له ، فهو ابعد جدّا ، اذ الکتب الناطقة بتلک الاقاویل اشهر من ان یُظَنّ ببعضها انّه منحول . فبقی ان تکون لها تأویلاتٌ ومَعانٍ ، اذا کشف عنها ، ارتفع الشکّ والحیرة . انتهی کلامه . ثمّ ذکر وجه التأویل علی سَنَن التحقیق والتحصیل .

وصاحب الاشراق ، فی المطارحات وفی حکمة الاشراق ، یذهب هو ومقلّدوه ، ومنهم صاحب الشجرة الالهیّة ، الی انّ نسبة المُثُل بمعنی وجود الکلّیّات الطبیعیّة بطبایعها المرسلة فی الاعیان ، لاعلی التخالط ، بل علی التمایز والانفراد عن الافراد ، الی افلاطن مُفتَراةٌ مستنکرة ؛ وامّا الصور المعلّقة للطبیعیّات والتعلیمیّات ، و بالجملة ، المُثُل بما عدا المعنی الاوّل ، فمذهب افلاطن وسقراط وغیرهما من الاوائل والاقدمین .

فامّا نحن ، فنقول : الحق ماقاله الشریک المعلّم . ومن المستبعد المستنکر ان یُظنّ بامام الحکمة افلاطن الالهیّ ومن فی طبقته من افاخم العقلاء المتألّهین ، انّهم یتوهّمون لهویّة واحدة شخصیّة ، او لطبیعة واحدة نوعیّة محصّلة ، ضربین متباینین بالذات مختلفین بالحقیقة من الوجود فی الاعیان ، مجرّدٍ وهیولانیٍ ، ودهریٍ وزمانیٍ . وقد استبان لک انّ الوجود حکایة الذات المتقرّرة ، ولایتحصّص الّا بالاضافة الی الموضوع ، ولایختلف حصَصُه الّا باختلاف الموضوعات ، فاذن ، ان هذا الّا اختلاق علیهم من المترجمین ،

فى تشويش الفلسفة ، اوّل ترجمتها ونقلها من اليونانيّة الى العربيّة ، او بعد ذلك لمن كان
مبلغه من العلم ان توهّم هذا الوهمَ ، ثمّ اسند ذلك الى اكارم الحكماء ، ترويجاً لوهمه
٣ الكاسد الفاسد . وهذا كما انّ البعد المفطور المكانىّ المجرّد ، قد ابطله افلاطن بالبراهين .
والشريك الرئيس نقل ذلك عنه فى الشفاء ، وشارحا الاشارات ، امام المتشكّكين وخاتم
المحقّقين ، نقلاه عنه ، ثمّ ينسب فريق من هؤلاءِ المختلقين اثباته اليه . وكذلك الامتداد
٦ الزمانىّ المجرّد عن المادّة ، وتقدّم النفس على البدن فى الوجود الى غير ذلك من المذاهب
الباطلة .

فليعلم انّ سبيل التأويل على ماسلكه الشريك المعلّم فى الجمع بين الرأيين ، انّهم
٩ عبّروا عن الطبيعيّات المتغيّرة الفاسدة والمادّيّات الداثرة الزمانيّة ، بحسب قرار الحضور
عندالله تعالى وعدم العزوب عنه ، ودوام المُثُول بين يدَىْ علمه واحاطته وقدرته وارادته ،
على نسبةٍ ابديّةٍ غيرمتقدّرةٍ ، وبحسب ثبات وقوعها فى الدهر وقيام حصولها فى الواقع ،
١٢ على حالةٍ باقيةٍ غيرامتداديّةٍ ، بـ« المثل الالهيّة » الثابتة فى عالَمِ الاله ، لابدُثورٍ وفساد ،
و « الصور الروحانيّة المعلّقة » فى متن الدهر ، لا فى مكان ولا فى زمان . وذلك لانّ
الشخصيّات الهيولانيّة ، بحسب طبايعها المرسلة ، معقولات مجرّدة عن المادّة وعوارضها
١٥ مطلقا ، وبحسب تشخّصاتها الجزئيّة ، محسوسةٌ بالنسبة الى من يعلمها علما انفعاليّاً
زمانيّاً ، ومعقوله بالقياس الى العليم العلّام الّذى يعلمها علما فعليّا متعاليا عن الزمان
والدهر ، من سبيل الاحاطة بعللها واسبابها المتأدّية الى خصوصيّاتها المتشخّصة الجزئيّة .
١٨ فما هو محسوس لنا فى زمان بخصوصه ، فهو بعينه معقول عقلا فعليّا ثابتا غيرزمانىّ للّذى
يعلمه بعلله واسبابه ويحيط به وبزمانه ومكانه وبجميع الازمنة والامكنة معا على الدوام ،
معيّة غيرزمانيّة ولامكانيّة . وكذلك الهويّات الزمانيّة ، بحسب تقدرها وسيّلانها
٢١ وتغيّرها ودُثورها ، دهريّات غيرمتقدّرة وواقعيّات غيرداثرة من حيث نفس حصولها
فى حاقّ الواقع وسِنْخُ وقوعها فى متن الدهر . وكلّ محسوس مادّىّ ، فهو ، باعتبار آخر ،
معقول مجرّد . وكلّ زمانىّ متغيّر ، فهو ، باعتبار آخر ، دهرىّ ثابت . وكلّ ممتدّ غير

قارّ، فهو، باعتبار آخر، قارّ غیر سیّال، فعلی هذا السبیل ینبغی ان یؤخذ امرُ المُثُل الالهیّة الثابتة والصور الروحانیّة المعلّقة، ولا یُزاغ عن حاقّ السبیل بظواهر الاقاویل. فانّ کلمات الاوائل مرموزة، وجوه الحقایق عن ابصار الواغلین فی ظلمات الاوهام مستورة. ۳

وَمیضٌ

انّ ارسطاطالیس ایضا توغّل فی اثبات المُثُل الالهیّة والصور الروحانیّة علی هذا السبیل، توغّلا مستطیراً جدا. ومن ذلک ماقال فی اثولوجیا فی ساقة المیمر الرابع، انّ ٦ الروحانیّین انّما یعقلون عقلا دائما، لاینصرف الحال بمرّة نعم ومرّةً لا، وعقولهم ثابتة نقیّة صافیة، لادنسَ فیها البتّة، ثمّ قال: ونقول انّ من وراء هذا العالم، سماءً وارضا وبحراً وحیواناً ونباتاً وناساً سماویّین، وکلّ من فی ذلک العالم السمائیّ، ولیس هناک شیء ۹ ارضیّ البتّة. والروحانیّون الّذین هناک ملائمون للانس الّذی هناک لاینفر بعضهم من بعضهم، وکلّ واحد لاینافر صاحبه ولایضادّه، بل یستریح الیه. وذلک انّ مولدهم من معدن واحد، وقرارهم وجوهرهم واحد. وهم یُبصِرون الاشیاءَ الّتی لاتقع تحت ۱۲ الکون والفساد، وکلّ واحد یبصر ذاته فی ذات صاحبه، لانّ الاشیاء هناک ضیاء فی ضیاء. فلذلک صارت کلّها یبصر بعضها، ولایخفی علی بعض شیء ممّا فی بعض البتّة، اذ لیس نظرهم بالاعین الدائرة الجسدانیّة الواقفة علی سطوح الاجرام المکنوفة، بل انّما ۱۵ نظرهم بالاعین العقلیّة الروحانیة الّتی اجتمع فی الحاسّة الواحدة جمیع القوی الّتی للحواسّ الخمس مع قوّة الحاسّة السادسة. بل الحاسّة السادسة هناک مکتفیة بنفسها مستغنیة عن الاغراق فی الآلات اللحمیّة، اذ لیس بین مرکز دائرة العقل وبین مرکز دائرة ابعاده ابعاد ۱۸ مساحیّة ولاخطوط خارجة من المرکز الی الدائرة، لانّ هذا من صفات الاشکال الجرمیّة. فامّا الاشکال الروحانیّة، بخلاف ذلک، اعنی انّ مراکزها والخطوط الّتی تدور علیها واحدة، ولیس بَینَهُما اَبعادیّة. انتهیٰ بالفاظه. ۲۱

وقال فی المیمر الخامس: انّ «ماهو؟» و «لِمَ هو؟» هما فی العقل شیء واحد، لانّک اذا علمتَ ماالعقل، علمتَ لِمَ هو. وانّما یختلف «ماهو؟» و «لم هو؟»

فى‌الاشياء الطبيعيّة الّتى انّما هى اَصنامُ للعقل . واقول انّ الانسان الحسّىّ ، انّما هو صنم للانسان العقلىّ ، والانسانىّ العقلىّ روحانىّ ، وجميع اعضائه روحانيّة ، ليس‌موضع العين غير موضع اليد ، ولامواضع الاعضاء كلّها مختلفة ، لكنّها كلّها فى موضع واحد . فلذلك لايقال هناك « لم كانت‌العين ، اوكانت اليد ؟ » فامّا هٰهنا ، فمن اجل انّه صار كلّ عضو من اعضاء الانسان فى موضعٍ غير موضع صاحبه ، وقع عليه «لم كانت اليد؟» و « لم كانت العين ؟ » فامّا هناك ، لمّا صارت اعضاء الانسان‌العقلىّ كلّها معاً وفى‌موضع واحد ، صار « ماالشىء ؟ » و « لم كان الشىء ؟ » شيئاً واحداً . انتهىٰ بحروفه والفاظه .

قلت : معناه ومغزاه انّ الانسان الحسّىّ ، وهو هذا الانسان الهيولانىّ ، بحسب قياسه الينا والى ادرا كنا ايّاه ، وبحسب وقوعه فى عالم المكان وفى عالم الزمان ، وهما اقليما عالم الخلق ، صنم للانسان العقلىّ ، وهو هذا الانسان الهيولانىّ المحسوس بعينه ، بحسب نسبته ، الى بارئه وسلطانه جلّ مجده عليه ، وقياسه الى علمه واحاطته سبحانه به ، من جهة‌العلم بعالله‌والاحاطة‌باسبابه ، وبحسب‌حصوله فى‌حاقّ ارض‌الواقع ، ووقوعه‌فى‌متن‌وعاء الدهر الّذى هو حيّز فضاء عالم الامر . فهٰذا الانسان الشخصىّ ، بما هو حسّىّ ،مكانىّ ومتغيّر زمانىّ ، موضع كلّ عضو من اعضائه غيرمواضع سائر الاعضاء ، لتخلّل امتداد مكانىّ بينها ، ووقت‌صباه مثلا ، غيروقت‌شيبته ، ووقت‌شيبته‌غيروقت‌هرمه ، لتخلّل‌امتداد زمانىّ بينها . وبما هو بعينه عقلىّ ، بقياسه الى بارئه العليم ، ودهرىّ ، بقياسه الى‌متن‌الواقع ، موضع كلّ عضو منه هو بعينه موضع سائرالاعضاء ، ووقت كلّ حال من احواله ، هو بعينه وقت سائرالاحوال . فقد انصرح لك مراراً ، انّ الامتداد المكانىّ من مركزالعالم الى محيط محدّد الجهات ، بحسب هذا الاعتبار ، فى‌منزلة نقطة واحدة ، والامتداد الزمانىّ من آزاله الى آباده ، فى‌منزلة آن واحد .

والى هذا المعنى اومئ ، فى‌الميمر الثّامن اذ قال : من رآى العالم الحسّىّ ، ورآى هذه الاشياء الحسيّة الّتى فى‌هذا العالم السفلى الحسّىّ ، فليرقَ بعقله الى العالم الاعلى‌الحقّ الّذى انّما هذا العالم مثال له ، ويُلقى بصرَه عليه ، فانّه سيرى الاشياء كلّها الّتى رآها

فى هذا العالم غير انّه يراها عقليّة دائمةً متصلةً .

وربّما يقال : لعلّ مَرامه بـ « الانسان العقلىّ » ربّ النوع الّذى نسبته الى جملة الاشخاص نسبة النفس المجرّدة الى بدنها الشخصىّ ، ولٰكن تصريحاته وتنصيصاته فى هذا الميمر ، وفى سائر الميامر ، تأبى الّا ماقلناه . فمن احبّ استقصاءَها فليطلبها من هناك .

وميضٌ

اليس التجرّد هو مفارقة الاحياز والاوضاع والجهات والابعاد والازمنة والاوقات والحدود والامتدادات رأسا ، لكونها جميعا من عوارض المادّة ؟ وعالم المثال ، عند من يحاول اثباتَه ، غيرمتخلّعٍ من ذلك كلّه . فاذن ، التوسّط بين المجرّد والمادّىّ لايرجع الى سبيل محصّل اصلاً . نعم ، لو راموا بذلك ضربا من اللطافة والتجريدَ عن عوارض ساير الجسمانيّات، كما الصور المنطبعة فى الجليديّة ، بحسب التجريد عن الموادّ الخارجيّة، ثمّ الصور الخياليّة، بحسب كونها اشدّ تجريدا، لكان لما يرومونه مَعادٌ الى طريق التحصيل، فَلْيُتَثَبَّتْ .

وَمَيْضٌ

عساك ان تكون الآنَ قد جلَوْتَ سِرَّكَ ومَقَوْتَ ذهنَكَ ونَضَوْتَ عن قريحتك جلبابَ الوهم ، فينتظم لك البرهان على حدوث الطبايع المرسلة لانواع الكائنات الهيولانيّة فى الدهر ، حدوثا دهريّا ، من سبيل العقل ، نظمَه الطبيعىَّ على ضوابط العلم وقوانين الحكمة . اليس ؟ ـ اذا كان النوع الهيولانىّ متعاقبَ الافراد الغير المتناهيّة فى امتداد الزمان ، لاعن بداءةٍ زمانيّة ، كما هو مسلك الظانّين لقدم العالم ، كان كلّ من تلك الافراد الغير المتناهية حادثا زمانياً ، يتعلّق به التكوينُ من بعد عدمه المكمَّم الزمانى، على الاستيعاب الشمولىّ ، فيكون هو لامحالة حادثا دهريّا ايضا ، يتعلّق به الصُنُع من بعد عدمه الصريح الغير المكمّم فى الدهر ، بالضرورة العقليّة واجماع زمرة العقلاء .

فاذن ، باللحاظ الاجمالىّ ، يصدق الحكم بسبق العدم الصريح فى الدهر على جميع الافراد باسرها ، بحيث لايشذّ منها فرد . فيلزم صدق سبق العدم الصريح الدهرىّ على

الطبيعة المرسلة بتّة . والّا ، كانت الطبيعة المرسلة موجودة فى الدهر ، مع عدم وجود شىء من الافراد ، فتكون موجودة فى الاعيان اوّلا ، لاعلى التّخالط بالمادّة والمخلوطيّة بالفرد ، بل على سذاجة الارسال واطلاق اللّابشرطيّة ؛ ثمّ اذا هى تخالط الموادّ فى الوجود ، وتتحدّ مع الافراد اخيراً . وذلك قول بالمُثُل الافلاطونيّة على ظنون المختلقين . وقد استبان بطلانها من سُبُلِ البراهين . فقد انصرح ، اذن ، اثبات الحدوث الدهرىّ لطبايع الكيانيّات الواقعة تحت الكون والفساد . ولايلزم من ذلك حدوثها فى الزمان بعد العدم الممتدّ الزمانىّ ، كما قد تَجشّمتْه اوهام المتكلّفين لما لايَعنيهم ، لانحفاظ وجود النوع فى عالم الزمان ، على ذلك التقدير ، بتسلسل الافراد المتعاقبة ، لاعن بداءةٍ زمانيّة .

وليُعتبَرِ الامرُ بوجود الورود فى زمانه من فصل الربيع ، ولنقدّره شهرين ، على تعاقب الافراد . فكما شمول العدم لافراد الورد باسرها قبل الشهرين ، يستلزم عدم الطبيعة الورديّة ، لامتناع تحقّق الطبيعة الّا بعين تحقّق شىء من افرادها ، فكذلك عدم جميع الافراد فى الدهر يستلزم عدم حصول الطبيعة ، عدما صريحا دهريّا . وكما ينحفظ وجود الطبيعة الورديّة المُستبَقاة فى الشهرين ، باستمرار تعاقب الافراد على الاتّصال ، فكذلك تكون الطبيعة منحفظة الوجود فى الزمان ، مُستبَقاة الاستمرار ، بتسلسل افرادها المتعاقبة الوجود على الاتصال ، لاعن بداءةٍ لازمانية . وبالجملة ، اذ لاحدود ولاامتداد فى الدهر ، فلاتناهى الافراد المتعاقبة الوجود فى الزمان مع سبق العدم الصريح عليها باسرها جميعا فى الدهر ، ممّا لاغَناءَ له فى تصحيح قدم وجود الطبيعة فى الدهر بتّة . وحيث انّ الزمان ممتدّ ، ولكلّ فرد من الافراد الزمانيّة المتّصلة التسابق والتعاقب حدّ من حدوده ، فاذا كانت الافراد الموجودة على هذا السبيل غير متناهية التسابق والتعاقب فى امتداد الزمان ، كان اختصاص وجود كلّ منها بحدٍّ بعينه من الحدود الزمانيّة ، غير ضائر فى كون وجود الطبيعة منحفظ الاستمرار فى جملة امتداد الزمان . فليتعرّف .

وَميضٌ

انّ صاحب الملل والنحل قال فى ترجمة افلاطن الالهىّ ، انّه قال : انّ للعالم مبدعا

مُحدِثا صانعاً ازليّاً ، واجبا لذاته، عالما بجميع معلوماته على نعت الاسباب الكلّية، كان
فى الازل وليس فى الوجود رسمٌ ولاطَلَلٌ . ثمّ قال : وخالفه تلميذه ارسطوطاليس فى
حدوث العالم . فانّ افلاطن يُحيل وجود حوادث لااوّل لها، لانّكَ اذا قلت: «كلّ منها ۳
حادث» فقد اَثْبَتَ الاوّليّة لكلّ واحد ، ومايُثْبَت لكلّ واحد ، يجب ان يُثْبَت
للكلّ . قال : وانّ صورها ، لابدّ وان تكون حادثةً، لكنّ الكلام فى هيولاها وعنصرها.
فاثبت عنصراً قبل وجودها . فظنّ بعض العقلاء انّه حكم عليها بالازليّة والقدم . وهو ۶
اذا اثبت واجب الوجود لذاته ، و اطلق لفظ « الابداع » و « الصنع » على العنصر ، فقد
اخرجه عن الازليّة . بل قال : يكون وجوده من تلقاء واجب الوجود ، كسائر المبادى
الّتى ليست زمانيّة ولاوجودها زمانىّ ولاحدوثها حدوث زمانىّ فالبسايط حدوثها ابداعىّ، ۹
غير زمانىّ، والمركّبات حدوثها بوسايط البسايط حدوث زمانىّ ، وقال : انّ العالم لايفسد
فساداً كلّيا .

ويحكى عنه فى سؤاله عن طيماوس، ماالشّئ الّذى لاحدوث له ؟ وماالشئ الحادث ۱۲
وليس بباق؟ وماالشئ الموجود بالفعل ، وهو ابداً بحالٍ واحدٍ ؟ وانّما يعنى بالاوّل وجود
البارئ تعالى، و بالثانى وجود الكاينات الفاسدات الّتى لاتثبت على حالة واحدة، وبالثالث
وجود البسايط والمبادى الّتى لا تتغيّر . ومن أسولته ، ما الشّئ الكائن ولاوجود له ؟ ۱۵
وماالشئ الموجود ولاكون له ؟ يعنى بالاوّل الحركة المكانيّة والزمان ، لانّه لم يوهّلْه
لاسم «الوجود» . ويعنى بالثانى البارئ تعالى والجواهر العقليّة الّتى هى فوق الزمان والحركة
والطبيعة ، وحقّ لها اسم «الوجود» اذ لها السرمد والبقاء والدهر . انتهى كلامه . ۱۸

وقال الشريك الرياسىّ ، فى ثالث اولى السماع الطبيعىّ من الشفاء ، انّ الكلّىّ
لايكون ولايفسد ، اى انّه لايكون وقت فى العالم ، هو اوّل وقت وجد فيه اوّلُ شخصٍ
او عدّةُ اوائلِ اشخاصٍ ، يحمل عليها ذلك الكلّىّ ، وكان قبله وقت، وليس ولاواحد ۲۱
منها موجودا فيه . وفى الفساد مايقا بل هذا . فبهذا الوجه ، من الناس من يقول ، انّ هذه
المبادى المشتركة لاتكون ولاتفسد . وهم القوم الّذين يوجبون فى العالم دائماً كوناً وفساداً

او حركةً ، مادام العالم موجوداً . انتهىٰ قوله .

ونحن نقول : الاصل فى اثبات البدو من جهت الحدوث لجملة الحوادث ، هو

٣ ماعوّل عليه افلاطن الالهىّ ، انّك اذا اثبتّ الاوّليّة لكلّ واحد من الحوادث ، فقد

اثبتها للكلّ . وقد ادريناك انّ ذلك مستتبّ فى الحدوث الدهرىّ ، سَواءٌ فى الحكم

اَكانت عدّة الحوادث متناهيةً ، ام غيرمتناهية . ولاكذلك الامر فى الحدوث الزمانىّ ،

٦ فانّ الفرق هنا لك بين التناهى واللّاتناهى مستبين على ماقد اوضحناه . والمتكلّفون لما

لايعنيهم يحرّفون الكلم من بعد مواضعه ، فيحاولون اجراءَ هذا الحكم فى الحدوث الزمانىّ .

ونحن من ذى قبلٍ نُحيلُ لانهاية مقدار الزمان ، وتسلسل اعداد الحوادث الزمانيّة

٩ المتعاقبة الى لانهاية بالبرهان ، انشاءالله العزيز العليم ، على علم منّا بانّ النهاية او اللّانهاية

فى الزمان ، لاتستوجب ولاتستدفع الحدوث اوالقِدَمَ فى الدهر. اليس المكان والزمان على

مضاهاةٍ فى اللوازم ومُساواةٍ فى الاحكام، كاخوَين شقيقَين توامَيْن وُلِدا فى مولد واحد

١٢ ورضَعا من ثديٍ واحد ؟ والبعد المكانىّ ليس يستوجب او يستدفع الحدوثَ او القدمَ

فى الوجود بحسب النهاية اواللانهاية فى المقدار . فكذلك الامتداد الزمانىّ . فَلْيُعرف .

وَمِيضٌ

١٥ قال امام المتشكّكين فى المحصّل : قوله «الازلىّ نوع الحركة لاشخصها» قانا . هذا

باطل ، لانّ الحركة ماهيّتها بحسب نوعها مركبه من امرٍ تَقضّىٰ ومن امر حصل . فاذن،

ماهيّتها متعلّقة بالمسبوقية بالغير، وماهيّة الازليّة منافية لهذا المعنى . فالجمع بينهما محال .

١٨ فقال خاتم المحقّقين فى نقدهٖ : كان على مصنّف الكتاب ان يبيّن ماهيّة الازل،

حتّى يتقرّر معنى قوله « لوكان الجسم ازليّا ، لكان امّا كذا وامّا كذا » وقد فسرّ بعض

المتكلّمين الازل بنفى الاوّليّة ، وفسّره بعضهم باستمرار وجوده فى ازمنة مقدّرة غير

٢١ متناهية فى جانب الماضى . ولاشكّ انّ كلّ واحدة من الحركات لاتكون ازليّة ، على

اىّ تفسير يُفسرُ به الازل ، كما ذكره فى ابطال القسم الاوّل فى الوجه الاوّل . انّما الكلام

فى مجموع الحركات الّتى لااول لها ، كما عبّر عنه صاحب الكتاب فى الاعتراض على هذه

الحجّة ، بقوله : لم قلت انّ الازليّة تنافى وجود حركة قبل حركة لاالى اوّل ؟ وجوابه
عن ذلك ، انّ ماهيّة الحركة بحسب نوعها مركّبة من امر تقضّى ومن امر حصل ، فاذن،
ماهيّتها متعلّقة بالمسبوقيّة بالغير ، وماهيّة الازليّة منافية لهذا المعنى ، ليس بمفيد ، لانّ ٣
النوع باق مع الامور المتقضيّة والامور الحاصلة . وهو لم يورد حجّةً على انّ ذلك النّوع
مسبوق بالعدم . وماهيّة الحركة يمكن ان توصف بالدوام ، واشخاصها لايمكن. ومن ذلك
يتبيّن انّ التركّب من امر تقضّى ومن امر حصل ، يرجع الى اشخاصها ، لا الى نوعها . ٦
فاذن ، نوعُها لاينافى الازليّةَ . انتهى كلامه .

ونحن نقول : الازليّة الزمانيّة عبارة عن كون الشىء الزمانىّ لا يسبق وجودَه
فى امتداد الزمان شطرٌ من الزمان والحركة اصلا ، والابديّة الزمانيّة هى ان لايتأخّر عن ٩
كلّ زمان وجوده الزمانىّ زمانمّا وحركةمّا اصلا. فامّا الازليّة السرمديّة ، فهى كون
الوجود الثابت لااوّل له بحسب الدهر. ومعناه ان لايكون قد سبق وجودَ الشىء الثابت عدمٌ
صريحٌ فى حاقّ الواقع . والابديّة السرمديّة والدهريّة ان لايبخذّ الوجود الثابت ، اى لا ١٢
يرتفع عن حاقّ الواقع ، ولايطرأ عليه البطلان بطرؤُ العدم الصريح فى الدهر . وذلك
معنى البقاء فى السرمد او فى الدهر .

قال الشريك فى التعليقات : اذا قيل للمبدأ الاوّل تعالى «ازلىّ» فانّه يسلب ١٥
الحدوث او وجوداً متعلّقا بالزمان .

وقال خاتم البرَعَةِ المحصّلين ، فى نقد المحصّل : والتحقيق فيه ، اى فى البقاء ،
انّ البقاء مُقارَنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاوّل . وذلك لايُعقَل فيما ١٨
لايكون زمانيّا . واعتَبِر الحكم بكون الكلّ اعظم من جزئه ، فانّه لايمكن ان يقال انّه
واقع فى زمان او فى جميع الازمنة ، كما لايقال انّه واقع فى مكان او فى جميع الامكنة. واذا كان الحكم
كذلك، فما يتوقّف عليه الحكم كالتصوّرات اولى بان يكون كذلك. وعلّة الزمان لاتكون ٢١
زمانيّا. فكيف مبدأ الكلّ ؟ فاذن اتّصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيّات. انتهى قوله .

قلت : لايُحوج الامرُ هنالِكَ الى سلوك مسلك التشبيه . بل الحقّ ان

يقال : وانّما اطلق « البقاء » عليه سبحانه ، لكون ماهو ارفع واعلى من ذلك فى هذا الباب ثابتاً له سبحانه . فانّ له سبحانه انحفاظ الوجود ودوامه فى متن الواقع وحاقِ السرمد ، غيرَ مرتفع عن الواقع اصلا ، وهو ارفع واعلى فى باب البقاء من انحفاظ الوجود واستمراره فى امتداد الزمان بخصوصه الّذى هو معنى البقاء الزمانىّ . و بالجملة ، فقد تحقّق ، اذن ، انّ الازليّة الزمانيّة لنوع الحركة ولكلّ الحركات ، لاينافيها حدوث كلّ واحدة من اشخاصها بالزمان . فامّا ازليّة الوجود لماهيّة الحركة ولكلّ الحركات فى الدهر ، فمستبينة الامتناع من سلطان سبق العدم الصريح بحسب الحدوث الدهرىّ على كلّ واحدة من اشخاصها ، على الاستيعاب العمومىّ . فاذن ، قد ثبت انّ الحركات باسرها ، اشخاصها وانواعها ، ومنها الحركة المستديرة الّتى هى محلّ الزمان ، اعنى الّتى هى اسرع الحركات واظهرها واشملها واوسعها ، وان هى الّا حركة معدّل النهار حادثة الوجود فى الدهر من بعد العدم الصريح المستوعب ايّاها جميعا . ويلزم من ذلك ، حدوث جملة الافلاك المتحرّكة بحركاتها المستديرة فى الدهر . والّا ، لزم سكونها اوّلا ، قبل حدوث ماهيّة مطلق الحركة ، ثمّ عروض الحركة لها اخيراً ، اذا مادخلت فى الوجود ماهيّة الحركة . وذلك مستحيل ، من جهة لزوم الامتداد والانقسام فى الدهر ، ومن جهة انّه لاسكون فى الفلكيّات ، لكونه فى حكم الموت . فليتبصّر .

وَمِيْضٌ

الم يستبن لك ؟ — انّ العناية الاولى الّتى هى مدبّر نظام الوجود ومُمسِك قوام العالم ومِلاكُ فيض الرحمة ، انّما متعلّقها بالذات وبالقصد الاوّل شخص الانسان الكبير ، وهو هيكل جملة الوجود ، ومزاج نظام الكلّ من اوّل البدؤ الى اقصى النهاية ، ومن مبدأ الصدر الى منتهى الساقة . واذ سبيل ايجاد المركّب ايجاد اجزائه ، كما قد عرفتَ ، وليس فى وسع طباع الكثرة أن يتصحّح صدورها عن الواحد الاحد الحقّ من كلّ جهة فى درجة واحدة ، على ماسيستبين لك برهانه ، انشاءالله العزيز العليم ، فلامحالة يكون الاوّل درجةً فى الصدور عن الجاعل المبدع الاحدىّ الذات ، جلّ ذكره ، هو افضل اجزاء الانسان

الکبیر ذاتاً ، وابسطها حقیقة، واکملها وجوداً ، وهو الجوهر العقلیّ الّذی هو العنصر الاوّل
الامریّ الروحانی فی عالـَم العقل المعبـّر عنه بـ « اللوح المحفوظ » و « الکتاب المسطور »
المنطبع فیه جمیع صور الموجودات من اعلی عالم الامر الی اقصیٰ عالم الخلق ، ولذاته ۳
حیثیّات متکثّرة متصافقة ، هی الامکان بالذات ، والوجوب بالغیر ، وتعقّله لذات
المبدأ، وعاقلیته لذاته، والماهیّة والانیّة. فتتکثّر بحسب ذلک شئون واعتبارات متصافقة
متعانقة ، عارضة لذات المبدع الاحد الحقّ تعالی سلطانه فی مرتبة واحدة ، فیصحّ بحسبها ۶
صدور کثرة متلازمة فی الوجود، متصافقة بالاعتبار، عنه سبحانه فی درجة واحدة، فتتصحّح
هنالک المعیّة بالمعلولیّة ، وتلک الکثرة المعروضة للمعیّة بالمعلولیّة هی جوهر عقلیّ ،
هو العقل الثانی، وجوهر نفسیّ، هو النّفس الاولی، وجرم فلکیّ، هو اعلی الافلاک واقصی ۹
الکُرات ومحدّد الجهات . فهٰذه هی المع بالمعلولیّة .

واذا تقرّر ذلک ، فحیث انصرح انّ الفلک الاعلی الّذی هو حامل محلّ الزمان،
اعنی الحرکة الاولی المستدیرة الواقع فیها جمیع السماویّات باسرها ، حادث الذات مستأنف ۱۲
الوجود فی الدهر ، مسبوق الهویّة بالعدم الصریح الدهریّ فی متن الواقع. فلامحالة ینصرح
ایضا انّ مامعه فی الدرجة ومُصافِقُه فی المرتبة ، حادث الوجود فی الدهر، مسبوق الذات
بالعدم الصریح فی الدهر بتّة . وکذلک ماتَقدُّمه علیه فی الوجود لیس الّا فی المرتبة العقلیّة ۱۵
فی لحاظ الذهن ، لاغیر، وهو العنصر الاوّل العقلیّ فی عالم الامر . فقد استبان ، اذن ،
حدوث عالم الامکان بالاسر فی الدهر ، ومسبوقیّة وجودة الثابت بالفعل بالعدم الصریح
الدهریّ . وذلک ممّا علّمنی ربّی بفضله . والله ذوفضل عظیم . ۱۸

وَمَیْضٌ

فلعلّک ، اذن ، بما قد عرّفناک ، باذن الله سبحانه، مُیَسَّرُ القریحة لان تَتَلَطَّف
بفطانتک ، فتتعرّف انّ المعلول الابداعی بما هو حادث ذاتیّ، لیس له بُدٌّ من ان یکون ۲۱
اللیس المطلق فی مرتبة ذاته ، بحسب الامکان بالذات من مبادی حدوثه الذاتیّ و وجوده
الابداعیّ . والمعلول الصنعیّ ، بما هو حادث دهریّ ، لامَحیدَ له من ان یکون العدم

الصريح المقابل لوجوده فى الدهر ، بحسب حاقّ الواقع من مبادى حدوثه الدهرىّ ووجوده الصّنعىّ؛ ولكن لابالذات، بل بالعرض. وكذلك المعلول التكوينى ، بماهوحادث
٣ زمانىّ وموجود كيانىّ ، لامنتدح له من ان يكون عدمه الزمانىّ المستمرّ فى الزمان القبل من المبادى العرضيّة لحدوثه الزمانىّ ووجوده الكيانىّ الحاصل فى الزمان البعد . وسواء من سبيل الفتوى فى هذه المسئلة ، عن معشر حزب الحقّ ، من العلماء الراسخين والعقلاء الشامخين
٦ والحكماء المتألّهين والعرفاء المتمهرين العارفين بالحكمة اليمانية والاصول الثمانية، اختصاص الازليّة السرمديّة بجناب الجاعل المبدع الصانع الاحد الحقّ ، واستيعابَ الحدوث الذاتىّ والحدوث الدهرىّ والجعل الابداعىّ والاحداث الصُنعىّ لعمود عالم الامكان جميعاً ،
٩ ثمّ تعلّق الحدوث الزمانىّ والايجاد التكوينىّ ايضا بطائفة بخصوصها ، من جملة المعاولات الصنعيّة ، و ان هى الّا الكيانيّات الواقعة تحت الكون والفساو ، و هم ارهاطَ اُمّةِ الباطل ، من الداخلين فى ضرب من الاشراك والخارصين بالظنّ والتخمين انّ
١٢ المبدعات موصوفة بالسرمديّة، وليس يتعلّق بهاالصُنع ولامستوعبَ لعمود عالم الامكان من انواع الحدوث الّا الحدوث الذاتىّ ، والحدوثان الدهرىّ والزمانىّ ليسا يعرضان الّا الهويّات الواقعة تحت الكون والفساد ، ولٰكن باعتبارين مختلفين بالمفهوم ، غيرمتفارقين
١٥ بحسب التحقّق فى الموادّ والموضوعات، ويتعلّق بها الصُنعُ والتكوين بذينك الاعتبارين . فَلْيُفْقَهْ .

وَمِيْضٌ

١٨ انّ مفيد الصناعة ارسطاطاليس ، كلماته فى كتبه وزُبُرِه ناصّة على انّ العدم الّذى هو من مبادى الطبيعيّات على الاطلاق ، هوالعدم الصريح الخارج عن الوقوع فى جنس الامتداد واللّاامتداد والتقدّر واللّاتقدّر . قال فى خطبةٍ له ، فى بعض مفاوضاته من
٢١ المُياوَمات الى ذى القرنين، ملك الروم اسكندر بن فيلقوس ، وهو بفارس فى حرب دارا بهذه العبارة : الشكر واجب لله ، والمَنّ له على البريّة ، والطَول من عنده ، ايّاه احمَدُ ، هو مَلجأى ، وبه استعينُ على المهمّ من كبير امرى وصغيره ، وشكرى له شُكْرُ مَن

يَعرِفُ مِنَنَهُ عليه ، ولايُحصِي نِعَمَهُ لَدَيْه، ومَن يقول انّه واحدٌ لااوّلَ له ولا زوال المُلْكه ، اَنْشَاَ الخَليقَةَ لامن موجودات ، واحدَثَها لامن متقدّمات ، خلق الرُّؤسَ الاوائلَ كيفشاء ، وبَرأَ الطبائعَ الكلّية من تلكالرؤس على ماشاء . والرؤسُ اوّلُ الخلِقةِ وابتداءُ مااَنْشَاَ البارئُ ، عزّوجلّ ، والطبائعُ وماكان من اختلاف خلق الطبائع ، تفرّع من تلك الرؤس .

فالرؤسُ ثلثةٌ لامحالة ، اوّلها واكرمُها الصورةُ ، والثانى الهيولى ، والثالث العدمُ لابزمانٍ ولابمكانٍ ، والهيولى بالقوّة والصورة بالفعل والعدم هوانقلاب الهيولى الى ماهو بالفعل . فاصول الخلقه تحرّك ، وهو التصوّر ، وشكل هوالصورة ، ومتحرّك هوالهيولى ، وعارض بينهما هو العدم . وعلّة هولاء الرؤس العلّة الاولى ، وهى علّة كلّ معلول . وقد احسن هرمس المقدّم ، حيث يقول : انّما هوثلثةٌ ، متحرّك غير محرّك ، وهومعلول لاعلّة ، ومتحرّك محرّك ، وهو معلول وعلّة ، ومحرّك غير متحرّك ، وهو علّة لامعلول . فكلّ الكيفيّات والكمّيات والاعداد والصفات والاشياء من مؤالفة الهيولى الى الصورة . والبارئ ، عزّوجلّ يَجِلُّ عن هذه الاشياء ، لانّه مُنشِئُها ومُحدِثُها . فكلّ مايُنطَقُ به لايُحيط بعُلُوِّه . وعاُوُءُ بلامكان ، ووجوده لابزمانٍ ، وصفاتُه لابائناتٍ ، وعظمتُه لابمقدارٍ ، وقوّته لابتشبيه . علافقدَرَ ، وانفرد فقهر ، وعلى مايشاء تجرى الامور . لاالسكون من صفاته ، ولاالحركة من سِماتِه ، دبّر الاشياءَ بلاضعف واَنشأَها بلاتحرّك . لم تَبلُغْه حاسّةٌ ، ولم يَنَلْهُ وَهمٌ ، ولم يَلْحَقْه ذهن ، ولم يَقرُب منه الفكر ، ولم يُقْصَد اليه الّا بالعقل . هو القوىّ الّذى لايَعجَزُ ، والحكيم الّذى لايجهل ، والجوادُ الّذى لايبخل . تَقصِرُ الالفاظُ عن عَظَمتِه ، ويَضيقُ المنطِق عن بلوغ كنهه . واحدٌ لايتَجزّىٰ ولايتكيَّفُ ، ولا تلزمُه الماهيّةُ ولاالايسيّةُ ، ولايُحصَى بكمٍّ ، ولايُحاطُ باَينَ ، سبق الازليّةَ ، وعلا بالتعزّز عن التغيّر ، فجرى مُلكُه دائما ، وبه يدوم البقاءُ باقٍ به يبقى البقاءُ . جعل الخلائق مراتب ، خلقَ الجوهرَ غيرالمحسوس ومَأوى الصور ، واَلْحَق به من الارواح ماشاكَلها ابديّةً لا تَضْمَحِلُّ ، جرَتْ قبل الزمان وقبل متى وقبل اينَ ، موصوفٌ

بلاقطرٍ ، وموسوم بلا كمّيّة ، مكيّف بلاتنقل ، خلق بالابد لابالزمان الطّبيعة الخامسة ، وزيّنها باكرم الصفات واعظم الكيفيّات . انتهى مارمنا نقلَه بالفاظه .

٣ فكلامه هذا ، وماعلى سبيله فى سائر كتبه ، تصريح بان العدم الّذى هو احد الرؤس الثلاثة ، انّما هو عنده العدم الصريح بلازمان ومكان ، وهو المتقدّم على وجود الحادث تقدّما دهريّا ، والشريك الرئيس فى الشفاء والنجاة ، جعل العدم الصريح الدهرىّ الغير ٦ المكمّم والعدم الزمانىّ الداخل فى جنس الاستمرار والّلااستمرار كليهما من المبادى الثلاثة للطبيعيّات . وكلّ من المسلكين له سبيل الى الصحّة . فمن المستبين انّ الموجود الكائن حادث دهرىّ وحادث زمانىّ باعتبارين . فهو بما انّه حادث دهرىّ ، داخل فى الكون ٩ بعد صريح الّلاكون ، فهو مسبوق بالعدم الصريح الغير الزمانىّ ؛ وبما انّه كائن متخصّص الكون بوقت بخصوصه من الاوقات وبحدّ بعينه من حدود الافق المُدىّ والامتداد الزمانىّ ، فهو مسبوق بالعدم الزمانىّ الامتدادىّ المستمرّ قبل زمان كونه . فمفيد الصناعة اعتبر ١٢ الاعتبارَ الاوّل ، فجعل ما من الرؤس الثلثة الّتى هى مبادى الطبيعيّات ، هو العدم الصريح ، والشريك الرئيس لاحظ الاعتبارَ الثانىَ ، فادخلَ فى ذلك العدم الزمانىّ المستمرّ .

١٥ فان قلت : كيف يصحّ جعل العدم الصريح مخلوقا للبارئ الحقّ سبحانه ، ورأسا من رؤس الطبيعيّات ، ومبدأً من مباديها ، كما قد سلكه مفيد الصناعة ، والعدم ، بما هو عدم ، لايوصف بشىء من ذلك ؟ قلت : انّما ذلك بالعرض وبالمجاز العقلىّ كما على ١٨ مسلك الشريك الرئيس فى العدم الزمانىّ ، الّا انّ العلاقة العقليّة المصحّحة للاتّصاف بالعرض والاستناد بالتوسّع ، مختلفة فى المسلكين . فعلى مسلك الشريك ، هى قياسه الى الصورة السابقة والحركة المُعِدّة والامكان الاستعدادىّ للمادّة بالمقارنة ، والى الصورة ٢١ الحادثة الكائنة بالسبق الزمانىّ ، والى المادّة الّتى هى حامل قوّة القبول والانفعال وموضوع الامكان الاستعدادىّ ومحلّ الصورة الكائنة ، بانّه فيها ومن شئُونها . وعلى مسلك مفيد الصناعة ، هى قياسُه الى الصورة الحادثة بالاضافة اليها ، بانّه ليسيّةُ ذاتها وسلبُ حصولِها ،

وكونه مبثُوتَ الاعتبار مَذْرُوَّ العقد فى متن الدهر وحاقّ الواقع ، بوجودها الحادث
وحصولها العاقب وتكوّنها المستأنف، واتّصافُه فى لحاظ العقل بكونه سابقا عليها ، بحسب
ظرف الحدوث ووعاء الحصول ، سبقا مطلقاً صريحا سرمديّاً ، لاسبقاً مُكَمّماً سيّالاً ۳
زمانيّاً بالزمان المنقسم او بالآن الغير المنقسم . فالعدم الصريح ، بهٰذه الاعتبارات
والخصوصيّات ، اخصّ من مطلق العدم الصريح البسيط المستوعب الغير المتحصّص
ولاالمتخصّص بالاضافة الى خصوصيّات الموضوعات ومن مطلق العدم الصريح المتخصّص ٦
فى لحاظ الذهن ، بالاضافة الى موضوع بخصوصه ، ولكن اعمّ من ان يكون بطلانامُبتَلِعاً
لجوهر الذات رأسا، وليسأمُستَرِطاً لجوهر الحقيقة على الاطلاق، ازلا وابداً وعدماً صريحاً
دهريّاالذات الموضوع مستعقباً ايّاها بالحصول فى متن الواقع بعد صريح اللّاحصول فى الدهر . ۹

فاذن العدم الصريح له ، باعتبار تلك الخصوصيّات حظّ من عالم الوجود ،
وبحسبها يصحّ ان يوصف بالاستناد الى المبدأ الحقّ بالمعلوليّة والمخلوقيّة ، ينُسَبّ الى
ماهو عدمُه ولَيْسيّتُه وسلبُه بالعنصريّة والمَبدأيّة . فاستقم كما اُمِرتَ ، ولاتكن من ۱۲
المتخبّطين .

وَمِيضٌ

قال فى النجاة : وكلّ ماكان بعد مالم يكن ، فلابدّ له من مادّة موضوعة يوجد فيها ۱۵
او عنها او معها . وهذا فى الكائنات الطبيعيّة محسوس مشاهد . ولابدّ له من عدم يتقدّمه ،
لانّ مالم يتقدّمه عدم فهو ازلىّ . ولابدّ من صورة له حصلت فى المادّة فى الحال، والّا ،
فالمادّة كما كانت ولاكون . ۱۸

فاذن ، المبادى المقارنة للطبيعيّات الكائنة ، ثلٰثة : صورة ومادّة وعدم. وكون
العدم مبدءاً ، هو لانّه لابدّ منه للكائن من حيث هو كائن ، وله عن الكائن بُدّ ، وهو
مبدأ بالعرض ، لانّ بارتفاعه يكون الكائن ، لابوجوده . وقسط الصورة فى الوجود أوفر ۲۱
من قسط المادّة ، لانّها علّتها المعطية لها الوجود ، وتليها الهيولى ووجودها بالصورة. وامّا
العدم ، فليس هو بذات موجودة على الاطلاق ، ولامعدومة على الاطلاق ، بل هوارتفاع

الذات الوجوديّة بالقوّة . انتهى كلامه .

قلت : والمراد بـ« الصورة » الجوهر العقلىّ المفارق الّذى يَهَبُ الصور باذن ربّه، وهو روح القُدُس او الصورة الجوهريّة المادّيّة بما هى صورة مّا، وهى ، بذلك الاعتبار، من جملة عِلَل تقويم الهيولى ، لا بما هى الصورة الشخصيّة الحادثة الكائنة ، قائمة الوجود بهويّتها الشخصيّة فى الهيولى ، بل المراد بها الصورة العقليّة المفارقة بشخصيّتها والصورة الجوهريّة المادّيّة بطبيعتها المرسلة جميعا . وقال فى التعليقات ، احتذاءً لعبارة شريكنا التعليمىّ فى تعليقاته : الفرق بين الهيولى والمعدوم انّ الهيولى معدوم بالعرض ، موجود بالذات، والمعدوم معدوم بالذات ، موجود بالغرض ، اذ يكون وجوده فى العقل على الوجه الّذى يقال انّه متصوّر فى العقل .

وَمِيضٌ

عندنا ، معشر حزب الحقّ ، انّما الهيولى الاولى الواحدة بالشخص الّتى هى من المبادى الثلٰثة للطبيعيّات ، مع الحادث الكائن بما هو حادث دهرىّ ، معيّة دهريّة بحسب الحدوث فى الدهر معا ؛ بعد العدم الصريح الدهرىّ ، ومتقدّمة عليه ، تقدّما بالطبع ، من حيث هو من مباديه . فامّا بالنسبة الى ذلك الكائن بما هو حادث زمانىّ ، فهى متقدّمة عليه ، فى افق امتداد التقضى اوالتجدّد ، تقدّما بالزمان . وعند اولئك الضاربين فى ارض الاشراك ، هى مع سائر المبدعات فى الوجود ، معيّة سرمديّة ، ومتقدّمة فى الوجود على الكائن الحادث بما هو حادث دهرىّ ، تقدّما دهريّا و بما هو حادث زمانىّ ، تقدّما بالزمان . وليس بممكن ان توجد فى الدهر بما هى بالقوّة ، متقدّمة على مطلق الصورة ، تقدّما دهريّا ، اذ يمتنع انسلاخها عن الصورة فى الدهر مطلقا . ومن الناس من سوغ ذلك فى تشويش الفلسفة .

قال الشريك الرياسىّ ، فى فصل القوّة والفعل ، وهو ثانى رابعة الٰهيّات الشفاء، بهذه العبارة : انّ هذه الفصول الّتى اوردناها تُوهِمُ انّ القوّة على الاطلاق ، قبل الفعل ومتقدّمة عليه ، لا فى الزمان وحده . وهذا شىء قد مال اليه عامّةٌ من القدماء . فبعضهم

جعل للهیولی وجود اقبل الصورة، وانّ الفاعل اَلْبَسَها الصورة بعد ذلک ، امّاابتداءً من نفسه ، وامّا لداعٍ دَعاهُ الیه ، کما ظنّه بعض الشارعین فیما لایَعنیه ولا له درجة الخوض فی مثله ، فقال انّ شیئا ، کالنفس ، وقع فَلْتَةً اناشتغل بتدبیر الهیولی وتصویرها ، ۳
فلم یُحسِنِ التدبیرَ ، ولا کَمُلَ لِحُسنالتصویر ، فتدارکهاالباریُ، واَحسَنَ تقویمها.
انتهت عبارتُه بالفاظها . فَلْیُتَثَبَّتْ .

وَمِیْضٌ ۶

واذ قد تلونا علیک مراراً ، انّ العدم ، بحسب ایّ ظرف کان ، تعبیر عن انتفاء الشیئیّة مطلقا فی ذلک الظرف ، لاشیء یعبّر عنه بـ«الانتفاء» ، وامر یطلق علیه لفظ «العدم» ، فاذن ، مطلق العدم لاذاتَ ولاطبیعةَ له ، ولایُخبَرُ الّا عن لفظه ومفهومه ۹
الحاصل فی الذهن ، اعنی مفهوم الانتفاء والبطلان واللیسیّة والسلب الّذی یجعله الذهن عنواناً لطبیعةٍ باطلةٍ مسمّاةٍ بـ«العدم» فیعتبر اضافتَه الی الماهیّات والذوات المحصّلة المتمایزة فی حدّ انفسها ، فتتقوّم له حصصٌ بالاضافة الیها ، متمایزة عند العقل ، بحسب ۱۲
تمایز تلک الذوات والملکات ، وبحسب ماهی متمثّلة فیالذهن ، لابما هیاعدام ولیسیّات.
فاذن ، لاتتحصّل الاعدام واللیسیّات ، الّا بتحصّل ماهی اعدام ولیسیّات لها. ولاتتصحّح عقود الاحکام علیها عندالعقل ، الّاعند تحصّل الموضوعات ، فبحسب ذلک ، یصحّ اعتبار ۱۵
تعلّق الخلق والاستناد الی الخالق بالاعدام واللیسیّات ایضا .

ثمّ ان الامکان الذاتیّ هو سلب طرفی التقرّر والّلاتقرّر ، بحسب مرتبة نفسالذات بما هیهی ، مع کونها متقرّرةً بالفعل من تلقاء الجاعل . فاذن ، الامکان الذاتی ایضاً له ۱۸
ضرب مّا من التعلّق بفاعل الذات وجاعل الماهیّة ، لابالذات بل بالعرض . فمن سُبُلٍ عدیدةٍ یستتبّ ویستبین انّالله سبحانه خلقَ القوّةَ والفعلَ ، وجعل الظلماتِ والنور ، وفلقالعدمَ وفطرَ الوجود ، واَیَّس الاَیْسَ ولَیَّس اللیس . فتبارکالله احسنالخالقین. ۲۱

وَمِیْضٌ

قال تعالی کبریاؤه فی التنزیل الکریم : «تَبارَکَ الّذی بیَدِهِ المُلکُ ، وهُوَ عَلی

كُلِّ شيءٍ قَدير ، الّذى خَلَق المَوْتَ وَالحَيوٰةَ لِيَبلُوَكم اَيّكُم اَحْسنُ عَمَلاً » ، لعلّ المعنىّ بهما ، الحيوٰة الدنيا الغارّةُ البائدةُ والحيوٰةُ الاٰخرةُ القارّةُ الخالدةُ ، فانّ هذه الحيوة الظاهريّة ، موت بالقياس الى تلك الحيوة الحقيقيّة . فيستقيم خلق الموت على الحقيقة من غير مؤنة فحص .

اوالمروم بهما هذه الحيوة الظاهريّة وزوالها الطارى فى افق الزمان . وتقديمه عليها فى الذكر ، لانّه المآل والمنتهىٰ .

ان قلت : اما اَفدتَنا فى كتاب خُلسة الملكوت ؟ — انّ العدم الطارى مضا هى العدم الازلىّ ، فى الاستناد الى عدم حصول العلّة التامّة للوجود رأساًمن الازل الى الابد ، وزوال الحيوة ، وهو الموت ، هو عدمها الطارى المستند الى عدم تحقّق علّتها التامّة فى الاٰزال والاٰباد . فكيف يتصحّح ان يتعلّق به الخلق ويقع فيه التأثير ؟

قلت : قد حقّقناهنالك من الاصول المعطاة لبصيرتك ، انّ العدم الطارى انّما مرجعه الى تخصّص الوجود بزمانٍ معيّنٍ محدودٍ ، لايتجاوزُهُ ولايتعدّاه ، وانتفاء الحُصول فيما بعد ذلك الزمان من تلقاء عدم تحقّق علّته التامّة رأساً فى الاٰزال والاٰباد . فاذن ، خلق الموت والتاثير فيه ، بحسب اختصاص الحيوة بزمان بخصوصه ، وتحدّدها بحدٍّ بعينه ، كما العدم الصريح الدهرىّ ينسب الى الفاعل بالعرض ، من حيث خصوصيّته ، بالقياس الى مطلق العدم ، بحسب ارتفاعه عن متن الدهر واستعقابه الوجودَ الحادثَ بعدَه . وايضا ، الموت من اعدام الملكات الّتى هى اخصّ من مطلق العدم ، باعتبار قيد الاستعداد وعدم الملكة ، يجرى فيه التأثير من جهة ذلك الاعتبار .

اوالمراد بـ«الموت» ماقبلَ الحيوة ، اعنى عراءَ المادّة المستعدّة عن الحيوة فى تطوّراتها السابقة ، كالنطفة والعلقة والمضغة مثلا ، فيتصحّح الخلق والتأثير فى الموت السابق بحسب المادّة وتطوّراتها . او الموت هو موت الروح الحيوانىّ وانتفاء الحيوة المزاجيّة ، بانطفاء الحرارة الغريزيّة ، لانصرام الرطوبة الغريزيّة . والحيوة هى الحيوة الحقيقيّة القدسيّة الابديّة ، فى النشأة القارّة والدار الثابتة . والقول فى خلق الموت على احد ذينك السبيلين .

او يقال : الموت هو حال النفس الناطقة المجرّدة ، حين انصرام تعلّقها بالبدن، كما الحيوة حالها عند التعلّق . فالخلق مستتبٌّ فيهما على سبيل واحد .

وَمِيضٌ

۳

فقد انصرح ، اذن ، انّ الانسان الكبير ، وهو شخص العالم بنظامه الجملىّ ، وان كان ثابت الذات، حاصل الوجود بالفعل، من جهة الفاعل الحق ، جلّ مجده، فهو باطل الذات ، هالك الماهيّة ، بحسب نفسه من سبيلين . احدهما البطلان فى مرتبة نفس الذات من حيث هى هى ، مع حقّيّة التقرّر بالفعل فى حاقّ الاعيان من تلقاء فيض البارئ الفعّال . وذلك بحسب الحدوث الذاتىّ ، من حيث طباع الامكان بالذات . والثانى العدم الصريح الباتّ فى متن الدهر وكبد الواقع ، قبل فيضان الذات وصدور الوجود عن ابداع الجاعل وافاضة ايّاه . وذلك بحسب الحدوث الدهرىّ ، وهو ايضا من حيث قصور طباع الامكان عن استحقاق الوجود السرمدىّ ، لوجوب تاخّره ، من حيث طبيعة المجعوليّة ، عن مرتبة ذات جاعله الحقّ الّتى هى بعينها وجوده العينىّ الواجب بالفعل من كلّ جهة ، خارجَ الاذهان ، على عرش السرمد .

۶ ۹ ۱۲

ولقد احسن الشريك فى الرياسة ، حيث قال فى التعليقات :

تعليق : الحقّ ماوجوده له من ذاته ، فلذلك البارئ هو الحقّ ، وماسواه باطل. وكما انّ واجب الوجود لابرهان عليه ، فلايُعرَف الّا من ذاته . فهو كما قال: «شهد الله انّه لااله الّا هو» . وقال ايضا :

۱۵

تعليق : التقدّم فى المكان ان تضع رتبةً ، مثل رتبة الملك ، فيكون كلّ من هو اقرب اليه يكون اشدّ تقدّما ، وفى الفضايل غايات، يكون من كان اقربَ اليها يكون اشدّ تقدّما ، وفى الزمان آنٌ تفرضه ، فكلّ زمان ابعد من ذلك يكون اشدّ تقدّما . وتقدّم البارئ على العالم ، هو تقدّم بالوجود و بالقياس اليه ، لاانّ الوجود شىء ثالث ، بل هو نفسه . وانّما تفرضه فى ذهنك ثالثا . انتهى قوله بالفاظه .

۱۸ ۲۱

وصريح مغزاه انّ التقدم بالوجود هناك ، هوالتقدّم السرمدیّ فیمتن الخارج ،
لانّ الوجود فیحاقّ الخارج عنعرشالسرمد هناك، هو بعينه نفس مرتبةالذاتالمتقدّمة
٣ من حيث هیهی ، كما قد اسفلنا بسطَ القول فيه . فَلْيُستَيقَن .

القبس السادس

فى اتّصال الزمان والحركة ، وتقويم سياق البرهان بحسب اتّصال كمّيّة الزمان
على النظم الطبيعىّ ، من سبيلين؛ ثمّ اثبات تناهى المتّصل الممتدّ ٣
فى المقداريّة، وابطال اللانهاية العدديّة فى الحوادث الزمانيّة المتعاقبة
وَمْضَةٌ

اعلمَن انّ فى اثبات اتّصال الزمان مسلكين . الاوّل بيان انّ الصورة الجسميّة ٦
متّصلة بذاتها ممتدّة بنفسها ، ثمّ جعل ذلك مبدءًا لاثبات انّ الزمان هويّة مقداريّة
متّصلة . الثانى اثبات انّ الزمان فى حدّ نفسه مقدار هيئةٍ غير قارّة متّصلة ، ثم التدرّج
من ذلك الى بيان اتّصال الصورة الجسميّة الممتدّة بنفس ذاتها . ٩

امّا المسلك الاوّل ، فنقول : انّ الجسم المعقول بذاته ، محسوس بعوارضه ، من
السطوح والاضواء والالوان والأشكال وسائر الحسّيّات. فاذا نال الحسّ تلك العوارض،
وادّاها الى الجوهر العاقل ، حكم العقل انّ هناك موجوداً متحيّزا بالذات . موضوعالها ، ١٢
هوالشاغل للحيّز بالذات والمتمادى المنبسط الذاهب بانبساطه وتماديه فى الجهات . فهو
المعبّر عنه بـ«الجسم» . فالفارد منه يكون مامن ذاته الشاغلة للحيّز الى جهة ماغير مامنها
الى سائر الجهات، والّا لم يكن يملأ المكان وينبسط فى الجهات بالذات . وحيث ليس ما ١٥
بالذات ، فليس ما بالعرض ايضا ، اذ ما بالعرض نوع ما بالذات بالضرورة الفطريّة .
فيلزم ان لايكون هناك متماد ينبسط فى الجهات اصلا ، لابالذات ولابالعرض . وذلك
منصرح البطلان . فاذن ، يمتنع ان يكون الجوهر الفارد المتحيّز بالذات ، غير ممتدّ الذات ١٨

فى الجهات اصلا ، ولا متصحّح التجزئة فى الوهم بتّة ، فقد بطل ان يكون للجوهر الجسمانىّ جزء لايتجزّئ اصلا . فاذن ، قد بان انّ بين سطوح الجسم الفارد جوهراً ثخينا متّصلا بذاته ، ممتدّا بجوهره ، يتمادى جوهره فى الجهات وتنبسط ذاته فى الامتدادات ، من سبيل العلم الّذى فوق الطبيعة ، لامن مسالك البيانات الطبيعيّة .

وَمْضَةٌ

انّ انساناً من المتكلّفين لما لايعينهم ، يُعرَف بـ «النظام» يتوهّم انّ كلّ جسم فاردٍ او غيرِ فاردٍ ، فانّه منفصل الذات بالفعل الى جسمين ، كلّ منهما كذلك بالفعل ، وهكذا الى لانهايةٍ بالعدد . فلكلّ من الاجسام اجزاء متداخلة غيرمتناهيةٍ بالعدد ، هى باسرها اجسام منفصلة الذوات ، منقسمة الهويّات بالفعل .

فشريكنا فى الرياسة وسائر شركاء الصناعة ، الزموه بالجزء الّذى لايتجزّى لكون الانقسامات الممكنة حاصلة باسرها بالفعل . فلايتصحّح انقسامٌ منتظرٌ فى الوهم ، وبلزوم كون الجسم المحدود بين السطوح غيرمتناهى المقدار ، لكون اجزائه المقداريّة غيرمتناهية العدد بالفعل . وعندى انّ هذا الالزام غيرمستقيم الانتظام اصلا . اليس قد وضع ؟ — انّ الانقسامات على الترتّب ، لا فى درجة واحدة ، وانّ الحاصل فى كلّ مرتبة منقسم بالفعل الى لانهاية . فكلّ جزء من الاجزاء المترتّبة الغير المتناهيّة ، على وصف الانقسام بالفعل . فمن اين هناك جزء غير منقسم ؟ والاجزاء المقداريّة متاخّرة الحصول عن الكلّ . فاللّانهاية فيها راجعة الى التسلسل فى المعلولات و فى جهة التنازل . وذلك ليس بمستحيل ، اذ اللّانهاية هناك فى خلاف جهة الترتّب ، لانّها فى جهة التنازل والترتّب فى جهة التصاعد . ثمّ الاجزاء المقداريّة ، و ان كانت غيرمتناهيّة بالعدد ، الّا انّها متداخلة بالمقدار على سبيل التناقص ، غيرمتباينة ولامتفارزة فى سبيل التناقص . فالحاصل منها جميعا هو ذلك المقدار المتناهى المحدود بعينه . ولا محذور فى ذلك ، وليس يلزم انحصار ما لايتناهى بين حدّين حاصرين ، لانّ السطوح والحدود كلّها واقعة فى المبدأ ، اى فى المقسم الّذى هو مورد القسمة ، لافى شىء من مراتب الانقسامات ، ولافى الطرف المقابل للمبدا . وبالجملة ،

السطوح والحدود انّما تكون حاصرة للمقادير لالمراتب الاعداد والمقدار المساحيّ الواحد المتناهى المحصور المحدود ، يصحّ ان يتحصّل من اجزاء مقداريّة متداخلةٍ متناقصةٍ الاَقدار غيرمتناهيّة بالعدد لابالمقدار . فاذن ، سطوح المقدار الواحد المحدود المتناهى ۳
فى المساحة حاصرة لمقداريّته المساحيّة المحدودة وعارضة لاولى مراتب الاَقدار المتناقصة المتداخلة الغير المتناهية فى العدد ، لافى المقدار . فما ذَا الّذى يوجب انحصارَ مالايتناهىَ من مراتب الاعداد بين حدّين حاصرين عدديين ، او انحصار مالايتناهىَ من القدر المساحىَ ۶
بين حدَّين حاصرَين مقداريين . فاذن انّما التعويل فى سبيل ابطال هذا الوهم على مجرّد انّه يستلزم حصولَ الكثير بلاواحدٍ ، وهو امر مستبين البطلان . فليُعلم .

وَمْضَةٌ ۹

انّ علّامتهم الشهرستانى صاحبَ الملل والنحل ، ذهب وهمه ، فى كتاب له سمّاه «المناهج والبيانات» الى انّ الجسم الفارد غير متألّف من اجزاء بالفعل ، لكنّه ليس يقبل الّا انقسامات متناهيةً . وينصرح بطلانه من البرهان المتلّو عليك . فاذن ، قد استبان ۱۲
انّ الجسم الفارد بجوهر ذاته يقبل القسمة الوهميّة الغير المتناهيّة ، لست اقول الى لانهاية . بل اقول لاالى نهاية . وما يمكن ان يخرج الى الفعل من انقسامات فى طباعه قوّة قبولها متناهية العدد بالفعل لامحالة ، ولكنّها غير متعيّنة مرتبة التناهى بالوقوف عند نهاية اخيرة ۱۵
لاتتعدّاها .

واذا كان الامر على هذا السبيل ، فكذلك فيما ينطبق على المسافة المتّصلة من الحركة والزمان . فاذن ، اتّصال الهويّة وقبولها القسمة على الّلانهاية الّلايقفيّة ، شاكلة جملة ۱۸
المتّصلات من المقادير القارّة والمقدار الغير القارّ والحركات القطعية المتّصلة . فقد استتبّ اتّصال الزمان فى هذا المسلك .

وَميْضٌ ۲۱

إنّ فى تصحيح الّلانهاية الّلايقفيّة مع امتناع الّلانهاية العدديّة كما فى انقسامات الجسم، بل المقدار المتّصل على الاطلاق ، وفى مقدورات الله تعالى الزمانيّة المترتّبة الحصول

فى امتداد الزمان على التعاقب فى جهة الابد الزمانىّ شكّاً عويصاً من مُعضِلات الشكوك
فى المشهور ، وهو أنّ جميع مايحكم عليه بامكان الخروج من القوّة الى الفعل فى انقسامات
٣ الجسم ، مثلا بحيث لايشذّ عنه انقسام مايمكن فى لحاظ العقل على الاجمال اصلاً ، إمّا
[أن] يسوغ وصفه بجواز اللّانهاية العدديّة ولو بالامكان وإمّا ان يمتنع ذلك ويجب له ان
يكون متناهياً بالعدد البتّة .

٦ فعلى الاوّل يلزمُ امكان المحال ، ومن المعلوم فى بداهة العقول انّ مايكون
مستحيلاً تحقّقهُ يكون إمكانهُ ايضاً مستحيلاً ، والّا استلزم امكانُ امكانِه امكانَ
تحقّقه ، بتّة .

٩ وعلى الثّانى يكون مايحكم عليه بامكان الفعليّة واجب الانحصار فى عدد متناه محصور ،
فاذن يجبُ ان يقف القسمة على ذلك العدد المحصور بعينه ولايتعدّاه بالضّرورة ، فيكون
امكانُ الانقسام منتهياً عنه تلك النهاية العدديّة لامحالة ، فلم يتصحّح لاوقوف النهاية
١٢ عند حدّ بحسب الامكان ، فليتدبّر .

فهذا تقرير الشّكّ على وجهه ، ولم يأت فيه أحد بما يستحقّ أن يورد او يُصغى
اليه . ومافى «حاشية الاشارات» لبعض من عاصرنا أنّ ذلك متضمّنٌ فرض النّقيضين ،
١٥ لامفاد له الى ارادة ولامرجع له الى طائل . فمن الواجب علينا ان نسلك بك سبيل حلّ
العقدة هناك ، فنقول :

إعلم أنّ فى هذه المغالطة تخليطاً وتلبيساً من جهة أخذ المرتبة المخصوصة المعيّنة
١٨ مكان الطّبيعة المرسلة المبهمة ، والفرد المتعيّن الشّخصىّ مكان الفرد المنتشر الكلّىّ .

اليس من المنصرح لأُولِى العقل الصريح والذهن الصّراح أنّه اذا كان خروج
الانقسامات الغير المتناهية بالعدد من القوّة الى الفعل ممتنعاً بالذّات كان يجب ان يكون
٢١ جميع الانقسامات الممكنة فى لحاظ العقل على الاجمال محكوماً عليه لطبيعة التناهى فى العدد
على الاطلاق والارسال ، او بالفرد المنتشر من طبيعة التّناهى العددىّ على أشهر معنييه
الاصطلاحيّين المبسوط شرحها فى سماع طبيعيّات «الشّفاء» أعنى به طبيعةً من الطبايع

بخصوصها ، متخصّصة بتعيّن مّا من تعيّنات الافراد لابخصوصه .

وهو أيضاً مفهوم كلّىّ مطلق تحت مفهوم الطّبيعة المرسلة لابشرط شىء ، فوق الفرد المتعيّن الخاص بخصوصه ، ولابالاشتراك بين كثيرين ولكن على التّبادل لامعاً . ۳

وقد تأسّس فى الاس ّ القانونىّ أنّ وجوب الطّبيعة المرسلة لابشرط شىء ، او الطّبيعة الّتى هى الفرد المنتشر فى نفسها اولشىء ليس يستلزم وجوب الفرد المتعيّن بخصوصه فى نفسه ، او لذلك الشىء ، على خلاف الأمر فى وجوب الفرد فى نفسه او لشىء ، فانّه ۶ مستلزمُ وجوب الطبيعة فى نفسها او لذلك الشّىء ، بل هو عينه .

وإذ قد استبان ذلك فاذن نقول: اذا كان واجباً بجميع الانقسامات اوالمقدورات الزّمانية بحسب الحصول على التدريج والتعاقب فى أبد الزمان وان يحكم عليها بطبيعة التناهى ۹ بالعدد او بطبيعة فرده المنتشر ليس يلزم من ذلك أن يجب لها شىء من مراتب التناهيات العدديّة المنبثة بخصوصيّاتها أصلاً .

فكلّ متناهٍ عددىّ بخصوصه فى حدّ متعيّن بعينه ، يمكن أن يتحقّق متناهٍ آخر ۱۲ عددىّ وراءه فى عدد آخر اكثر عند آخر من حدود مراتب الاعداد وراء ذلك الحدّ . فلاتقف القسمة عند حدّ عددىّ أصلاً مع انحفاظ طبيعة التناهىّ العددىّ فى جميع المراتب والحدود ، وتلك الزمانيّات المتعاقبة الحصول فى جهة أبد الزمان ، فليتثبّت . ۱۵

وَمْضَةٌ

وامّا المسلك الثانى ، فنقول انّ من المعلوم المشاهد ، وجود بعض الاشياء قبل بعض، وكذلك عدم بعض الاشياء قبل بعض ، وكذلك عدم بعض الاشياء قبل وجوده، ۱۸ قبليّة مكمّمةّ انفكاكيّةّ ، يكون القبل والبعد بحسبها على حدّين متمايزين غير مجتمعين ، يمرّ بهما فى الوهم امتداد غيرقارّ . فهذا النحو من القبليّة بين الوجودات او بين العدم والوجود ، بحسب حال الاشياء فى الاعيان ، لايتصحّح الّا بان يكون فى الوجود هويّة ۲۱ متّصلة غيرقارّة حقيقتها التصرّم والتجدّد ، تكون هويّات اجزائها المقداريّة الوهميّة ، فى حدّ انفسها ، هى بخصوصيّاتها الغير المجتمعة فى حدّ واحد ، عين القبل والبعد ،

والقبليّة والبعديّة بالذات ، والوجودات والعدمات بحسب المقارنة لها ، توصف بالقبليّة والبعديّة اوالمعيّة . وبعبارة اخرى ، ملاحظة حال الاشياء الّتى قَبِلَنا من الحسّيّات ، تُعطى الحكم اليقينىّ بالضرورة انّ هناك ، بحسب ظرف الاعيان ، قبليّاتٍ و بعديّاتٍ ومعيّاتٍ مترتّبةٍ على الشدّة ، فانّ قبلا يكون اشدّ قبليّة من قبلٍ ، ومعيّةً اطولَ تمادياً من معيّةٍ ،

وليس يتصحّح ذلك عند العقل ، الّا اذا ماثبت انّ فى الاعيان كميّةً متّصلةً موجودةً لاعلى قرار الذات ، لاجزائها القبليّات والبعديّات بالذات ، ولما عداها من سائر المتغيّرات ، بحسب الاختصاص بها بالمقارنة الانطباقيّة فى الوجود بتّة ، اذ الامور المتفاصلة فى الوجود ، اذا لوحظت وجوداتها بما هى هى ، فهى بحسب انفسها لاتقتضى ولاتابى القبليّة اوالبعديّة ، والمعيّة او الّلامعيّة ، والتقدّرَ اواللاتقدّرَ . فتلك الكمّيّةُ المتّصلةُ هى الّتى نسمّيها « الزمانَ » و « المُدّةَ » . فليُعرَف .

وَمْضَةٌ

وانّ فى هذا المسلك تبياناً مستقيماً من سبيلٍ آخر . وهو انّ الحوادث المتغيّرة المتعاقبة ، متخصّصة باوقاتها المتسابقة المتلاحقة ، والفعّال المختار الّذى هو فاعل الذوات ، ومبدع الحقائق وواهب الصور ، وجاعل الوجودات ، حكيم فى موجوده مريد بحكمته ، متعالى المجد عن مصنوعاته ، مستوى النسبة الى مجعولاته ، ممتنع التغيّر فى ذاته وصفاته ، واجبُ الفعليّة ، سرمدىُّ الوجوب من جميع جهاته . ومن المستحيل ان يرجّح الحكيم المختار احد الامرين المتساويين من كلّ جهة بمحض ارادته ، لابمرجّح مّا يستوجب منه التخصيصَ ، ومخصّصٍ مايستحقّ منه الترجيحَ . والّا ، استلزم ان يترجّح تعلّق الارادة او تعلّقاتها الغير المتناهية فى اللحاظ الاجمالى ، لا بمرجّح ، ويتخصّص باحد الطرفين المتساوين ، لا بمخصّص ، فيكون الترجيح بلامرجّح ، مستلزما للترجّح لابمرجّح فى تعلقات الارادة . وذلك امر فطرىُّ البطلان واجماعىّ الاستحالة . فاذن ، ليس يستتبّ تعاقب الحوادث المترتّبة ، الّا حيثما تكون فى الوجود اسباب متعاقبة ، تُهَيِّءُ المادّة للتغيّرات

المتعاقبة ، وتُعِدُّها لقبول الفيض على التدريج بالاستعدادات المترتّبة . فيكون كلّ سابق
علّةً لاستعداد المادّة لقبول اللاحق . ويجب لامحالة ان يكون السابق واجبَ الانتهاء الى
اللّاحق . فلاغَناءَ ولاغِناءَ فى ذلك للهويّات المتفاصلات بالوجود . والّا لم يكن ۳
يجب لوجود شیء منها ان یکون مرتبط التعلق بوجود شیء آخر منها البتّة . فلم يجب ان
يكون السابق واجبَ الانتهاء البتّة الى اللّاحق . فلم يتصحّح ان يكون السّابق علّةً
مُعِدّةً للّاحق . فاذن ، انّما يتصحّح تجدّد المعدّات المتعاقبة بوجود شیء له تجدّد ۶
الحدوث بذاته على التدريج. وا نْ هو الّاالحركة. فقد استبان انّه ليس ينتظم امرالحدوث
الزمانىّ ، الّا بالحركة المتّصلة المستمرّة التجدّد المنحفظة الاتّصال الى حين فيضان وجود
الحادث ، ولاحدوث فى افق التغيّر ، لولاالحركة . فقد تبيّن وجوب سبق الحركة على ۹
حدوث الشیء فى الزمان ، و وجوب كونها متّصلة الهويّة ، ليستتبّ امر هذا الحدوث .
والزمان ا ن هو الّا مقدار حركة معدّل النهار واتّصالها ، و به تتقدّر سائر الحركات
واتصالاتها . فاذن ، قد ثبت اتّصال الزمان من هذا السبيل ، ومن ذلك يثبت اتّصال ۱۲
الصورة الجرميّة من جهة وجوب انطباق الزمان والحركة على المسافة .

وَمْضَةٌ

ثمّ انّ هناك مسلكا آخر ثالثا وراء المسلكين ، ينصرح به اثبات اتّصال الصورة ۱۵
الجرميّة واتّصال الزمان ، و بالجملة ، اتّصال المقادير جميعا فى درجة واحدة ، سواء عليها
اكانت قارّةً ام غير قارّة . اليس ، اذا كانت القريحة شديدةَ الاستضاءة اكيدةَ
الاستبصار ، يكون من المستبين لها ؟ — انّه يمتنع تحصّل الامتداد من اللّاامتداد والمقدار ۱۸
من اللّامقدار . فاذا تضامت الجواهر المتفاصلة العديمة التقدّر الممتنعة الانقسام فى حدّ
انفسها بوجه من الوجوه اصلا ، وكذلك الآنات المتفاصلة الغيرالمتقدّرة ولاالقابلة للقسمة ،
كما تذهبُ اليه اوهام فئين من المتكلّفين لما لايَعنيهم ، فالعقل الصريح يحكم بلحاظها ۲۱
باسرها ، متناهيةً كانت ام غيرمتناهيةٍ ، لحاظة اجماليّةً انّه لوكان يتحصّل من مضامّتها
امتداد جرمانىّ ومقدار زمانىّ ، لكان الامتداد متحصّلا من اللّاامتداد ، والمقدار من

اللّامقدار . وذلك خلف محال .

وهذا المسلك يقال له فى فنّ البرهان اوثق البراهين. وهو مايكون سبيله من لحاظ
٣ جوهر ذات الموضوع . ونحن قد سلكناه فى ابواب الربوبيّات غير مرّة ، ففى كتاب تقويم
الايمان ، وهو كتاب التقويمات والتصحيحات ، مرّة فى اثبات انّ لعالم الامكان فاعلا
قيّوما واجبا بالذات ، لانّ حقيقة طباع الامكان سلب ضرورة طرفى الذات ، ومفادُه
٦ ليسيّة الذات وبطلانها فى مرتبة نفسها ، من حيث هى هى ، ونفس الذات بحسبها تحت
مفهومها بالقوّة . وقد تقرّر فى مقرّه ، من طريق البرهان ، انّ الشيء مالم يجب لم يوجد .
فلو وجدت الممكنات الجائزة الذوات ، لامن تلقاء فاعل واجب بالذات ، لزم بلحاظها
٩ جميعا ، متناهيةً كانت ام غير متناهية ، لحاظاً اجماليّاً ان يكون قد حصلت الضرورة من
اللّاضرورة . ونبعت الحقّية من البطلان ونشأت الفعليّة من اللافعليّة . والعقل الصريح
لايستحلّ تسويغ ان يكونَ البطلان منبع الحقّية ومصدرها ، واللّافعليّة منشأَ الفعليّة
١٢ ومناطها . واللّاضرورة ينبوعَ الضرورة وملاكها . ومرّةً فى اثبات ان التشخّص ،
بمعنى امتناع الحمل على كثيرين، لايمكن ان يتحصّل من مضامّة الكلّيّات وتضامّ الطبايع
المرسلة ، مالم يكن هناك استنادُ الى المتشخّص فى مرتبة ذاته بنفس ذاته . والّا لزم ان
١٥ يكون تكرّر الكلّيّة مناط الجزئيّة ، وتكثّر الارسال مناط الشخصيّة .

فاذ قد استبان انّه ليس يتحصّل حجمٌ جرمانىّ وامتداد زمانىّ ، من مضامّة اجزاءٍ
غير متجزّئة ومشافعة آنات غير منقسمةٍ ، فقد بان انّ الصورة الجسميّة جوهر متحيّز
١٨ متّصلٌ قارّ الامتداد بنفس ذاته ، والزمان مقدار متّصل ممتدّ غير قارّ الاتّصال بنفس
حقيقته ، والحركة هيئةٌ غير قارّة متّصلةٌ باتّصال الزمان الّذى هو مقدارها وباتّصال
المسافة الّتى هى منطبقة عليها .

٢١ وَمْضَةٌ

المقدار ليس يصحّ ان يعرض مالايكون متّصلا فى جوهره . فالاتّصال بالذات
مصحّح كونِ الشيء معروضَ المقدار . فالمقادير القارّة عارضة لجوهر الصورة الجسميّة

المتّصلة بذاتها ، والحركة متّصلة من جهة المسافة ، و بحسب اتّصالها المسافیّ صالحة لان
تتكمّم باتّصال الزمان وتتقدّر بكمّیّة . فاذن ، جملة المقادیر منتهیة الی التعلّق باتصال
الجوهر المتّصل الممتدّ بالذات بآخرة .

وَمْضَةٌ

الیس من المقترّ فی مقارّه فی فنّ البرهان ؟ ـــ انّه لایتصوّر ان یكون البحث عن
نفس ذات موضوع العلم واجزاء ذاته ، ایجاباً وسلبا ، من مقاصد العلم الّتی یطلب فیه
برهانها ، بل انّما یكون من مسائل علمٍ آخراً علی منه بتّة . وایضا انّما البحث عن
موضوعات العلوم الجزئیّة واجزاء موضوعاتها جمیعاً ، علی ذمّة العلم الاعلی الّذی هو
سیّد العلوم ومستخدمها باسرها . وایضا البحث عن اجزاءٍ لایتجزّی ، وعن المادّة
والصورة ، بحث عن حقیقة الجسم بحسب جوهر ذاته وتجوهر حقیقته. ومن حیث نحو
وجوده الّذی یخصّه ، لاعن الجسم بماهو موضوع العلم الطبیعیّ . وایضاً نفی الاجزاء الّتی
لایتجزّی فی قوّة البحث عن الجوهر الجسمانیّ المتحیّز الممتدّ المتّصل بذاته ، واثبات هلیّته
البسیطة ، والبحث عن الهلیّة البسیطة لایّ شیء كان من مطالب العلم الّذی فوق الطبیعة .
فاذن ، مسئلة الجزء الّذی لایتجزّی ، ایجابا وسلبا ، من مسائل العلم الالهیّ ، كما البحث
عن الهیولی الاولی والصورة الجسمیّة من وظائف ذلك العلم ومسائله ، علی ما نحن اوردناه
فی هذا الكتاب وفی كتاب الایماضات والتشریفات ، وهو الصحیفة الملكوتیّة .

وشیخا حكماء الاسلام وشریكانا منهم فی تعلیم الحكمة وفی ریاستها ابو نصر الفارابیّ
وابو علیّ بنُ سینا ، قد نصّا علی ذلك فی زُبُرِهما ومقالاتهما . قال الشریك الرئیس فی
كتابه التعلیقات : تعلیق : العلم الطبیعیّ له موضوع یشتمل علی جمیع الطبیعیّات، ونسبتُه
الی ماتحته نسبة العلوم الكلّیّة الی العلوم الجزئیّة . وذلك الموضوع هو الجسم بما هو
متحرّك وساكن ، والمبحوث فیه عنه هو الاعراض الّلاحقة له ، من حیث هو كذلك ،
لامن حیث هو جسم مخصوص . ثمّ قال : وامّا النظر فی انّه هل الجسم مؤلّف من اجزاء
لایتجزّی، او هل هو متناهٍ او غیر متناهٍ ، او هل یجب ان یكون لكلّ جسم حیّزٌ وشكلٌ

وقوام اولا ، فانّه يتعلّق بعلم مابعدالطبيعة . فانّها من احوال الجسم من‌حيث‌هوموجود، لامن حيث هو واقع فى‌التغيّر . وهوالبحث عن نحو وجوده الّذى يخصّه ، وهو انّ أىّ
٣ وجود يخصّه فى انّه هل هو جوهر او عرض ، وانّه وان كان جوهرا ، فهل هو متناهٍ او غيرمتناهٍ ، لامن حيث انّ افعالَه وتأثيراتِه هل هى متناهية او غيرمتناهية ، هو ايضا من علم مابعدالطبيعة . وامّا النظر فى انّ الجسم ، من حيث هو متحرّك ، هل هو متناه‌او
٦ ليس بمتناهٍ ، فانّه يتعلّق بالطبيعىّ . وكذلك من حيث افعالُه تاثيراتُه ، وهل هى متناهية او غيرمتناهية من العلم الطبيعىّ . وقال فيه ايضا :

تعليق : الكلام فى‌انّ الجسم هل هو مؤلّف من اجزاء لاتتجزّى، هوالكلام فى‌نحو
٩ وجوده، وكذلك‌الكلام فى‌انّه هل هو مؤلّف من هيولى وصورة . وليس يتعلّق‌ذلك بالطبيعيّات . فامّا مايتعلّق بها ، فهوالكلام فيما يُستدَلّ به على وجوده من‌جهة‌حركاته وقواه وافعاله . والكلام فى التناهى والّلاتناهى من وجهين ، احدهما من جهة المقدار
١٢ والجسم من حيث هو جسم ، والثانى من جهة احوال الجسم من‌حيث هو متحرّك وساكن. وهذا هوالمتعلّق بالطبيعيّات . انتهى كلامه بعبارته .

وكذلك الشريك المعلّم من قبل قال مثل ذلك فى تعليقاته ، وعبّر عنه بتلك
١٥ العبارة بعينها . فما وقع فيه خاتم المحصّلين البرَعَة فى‌شرح‌الاشارات ، حيث زعم انّ نفى الجزء الّذى لايتجزّى وتناهى الابعاد ، من مسائل العلم الطبيعىّ ، بخلاف مباحث المادّة والصورة ، فانّها من مسائل الفلسفة الاولى ، فمن المُستَغرَب من مثله غاية الاستغراب .
١٨ ثمّ انّه قد تَبَحَّج فى شرح الاشارات بكونه مقلّداً لشريكنا فى الرياسة . فلِمَ لم يتتبّع ماذكروه فى هذا المقام ، حتى يقلّدهم فى مثل هذا الحكم الّذى عليه اجماع الحكماءالسابقين واتّفاق العقلاء الماضين ؟ وكانّه نوّرالله ضريحه . انّما وقع فيما قد وقع من الفرق بين
٢١ نفى الجزء الّذى لايتجزّى واثبات المادّة والصورة ، لما قد راى الشريك . اورد ذاك فى طبيعىّ الشفاء والنجاة وذاقى الهيّها . وليس فى‌هذا حجّةٌ له على ذلك ، فانّه لم يورده فى‌الطبيعيّات على انّه من مقاصدها .

و ایضا انّه رام هناك بیان نفی الجزء من سبیل الحرکة . و هٰذا النحو من البیان مأخوذ من الطبیعیّات . وقد استبان فی مظانّه انّ اختلاف نحو البرهان یجعل المسئلة من علمین، کما فی مسئلة استدارة السماء بالنسبة الی علم الهیئة والی باب السماء والعالم من الطبیعیّ. ۳
ثمّ نحن قد حقّقنا فی حیّزه و مقامه انّ مثل ذلک یجب ارجاعه الی اختلاف الحیثیّة التقییدیّة فی الموضوع . فتختلف المسئلة بالنسبة الی العلمین باختلاف الموضوع، بحسب اختلاف الحیثیّة التقییدیّة . وفی هٰذا الکتاب بیّنا نفی الجزء الغیر المنقسم ببیانات برهانیّة ۶
یقینیّة الٰهیّة . فلیتبصّر.

وَمْضَةٌ

فاذ قد بان لک انّ الصورة الجسمیّة جوهر ممتدّ متّصل بذاته، فاعلمن انّ هٰذا ۹
الجوهر الممتدّ بالذات له، بحسب جوهر ذاته، ان تمتدّ ابعاده فی الجهات الثلٰث، ولیس یلزمه من حیث نفس ماهیّته بما هی هی، ان تتعیّن امتدادات ابعاده باللاتناهی او بالتناهی، و بشیء من خصوصیات الاقدار المساحیّة المعیّنة فی التناهی . فانّ الّذی من مقوّمات ذاته ۱۲
من حیث هی هی ان تکون ابعاده متمادیة فی الجهات ، و امّا کونه فی امتداداته بحیث یمسح بکذا کذا مرّةً او مرّات غیر متناهیة، فامر خارج عن قوام حقیقته . امّا وجوب تناهی ابعاده، فیلزمه فی الوجود لقیام البرهان علی امتناع اللّا نهایة . و امّا خصوصیّات ۱۵
الاقدار المساحیّة فبحسب خصوصیّات استعدادات المادّة .

فاذن، طبیعة مطلق امتداد الابعاد فی الجهات الثلث، مرتبة ذات الجسمیّة الطبیعیّة الجوهریّة ، و تعیّنات خصوصیّات الاقدار المساحیّة، مرتبة کمّیّة الجسمیّة التعلیمیّة ۱۸
العارضة . فالممتدّ بالذات لیس الّا الجسم الطبیعیّ الجوهریّ، والجسم التعلیمیّ العارض هو مرتبة تعیّن امتداد ابعاده بحسب المساحة . فاذن، شخصیّة الجسم التعلیمیّ انّما تتبدل بتبدّل المرتبة المساحیة . فامّا فی صورة تبدّل الاشکال مع انحفاظ القسط المساحیّ، فشخصیّة ۲۱
هویّة الجسمیّة التعلیمیّة منحفظة البقاء، کما شخصیة هویّة الصورة الجسمیّة الجوهریّة .
و انّما المتبدّل خصوصیّات مقادیر الجوانب و نهایة الابعاد بالزیادة والنقصان فی الطول

والعرض مثلا، لاشخصيّة الهويّة الممتدّة المتعيّنة بالقدر المساحىّ . و تبدّل خصوصيّات آحادالابعاد فى الجوانب، انّما يتصوّر فى مرتبةالجسميّة الكمّيّة التعليميّة ، لا فى مرتبة حقيقة الجسميّة الممتدّة الجوهريّة .

وَميضٌ

فاذليس يتصحّح فى طبيعة مطلق الامتداد ، مالم يتعيّن مقداره ، جزء وكلّ ، فالاجزاء المقداريّة ، وهى الابعاض الّتى ينحلّ اليهاالممتدّ المقدارىّ ، انّما هى من حيّز الهويّة الشخصيّة و فى درجة الجسميّة التعليميّة ،كما الاجزاء المحمولة ، وهى الاجناس والفصول من حيّز جوهر الماهيّة المرسلة بماهى هى ،والاجزاء المعنويّة المتباينةبالوجود ، و هى الموادّ و الصور من حيّز نحو الوجود ، اى حال نفس الماهيّة فى احد الوجودين العينىّ و الذهنىّ . فاذن القسمة مطلقا بضروبها الاربعة الانفصاليّة الافتراقيّة بالفعل فى الاعيان ، و الوهميّة الجزئيّة و الفرضيّة العقليّةالكلّية، و الّتى باختلاف عرضين قارّين فى ذات الموضوع ،كما فى البلْقَة ،انّما موردها الجسم الطبيعىّ الممتدّ الجوهرى، و لٰكن فى درجة جسميّة التعليميّة . و مصحّح الافتراقيّة منها استعداد المادّة القابلة المنحفظة الباقية ،فهى من عوارض المادّة على الحقيقة ،والوهميّة الجزئيّة مصحّحها نفس المقداريّة المتعيّنة ، فهى من عوارض المقدار التعليمىّ ، و الافتراضيّة العقليّة الكلّية ،و ان كانت تلحق المقدارَ التعليمىّ ، الّا انّ مناط الصلوح و مصحّح اللحوق، مطلق الامتداد الّذى هو شان نفس ذات الجوهر المتّصل فى حدّ ذاته . و الاجسام بأسرها فى قبول ضروب الانقسام ، من حيث طباع الجسميّة ، على شاكلة واحدة . فان اتّفق انّ كان جسم ما بخصوصه ، كالفلك مثلا بحيث تلازمه فى الوجود ابعاد بعينها ، فيتابىّ الافتراق الانفكاكىّ ، فليس ذلك من جهة سنخ الجسميّة ، بل من تلقاء طبيعة اخرٰى حافظة لكمالاته الثانية .

و كذلك المقدار الغيرالمستقرّ ، اعنى الزمان ايضا ، ليس يقبل الانفصال فى الخارج ، بل انما تصّح فيه القسمة الوهميّة الجزئيّة و الفرضيّة الكليّة فقط ، لالانّه مقدار ، بل من جهة خصوصيّة حقيقته ، و من جهة وجوب اتّصال الحركة الّتى هى محلّه على الدوام

والاستمرار ، من قِبَلِ النفس الّتی تتعلّق بتدبیر جرم حاملها .

وَمِیْضٌ

فبحسب ذلک ، کان «الاتّصال» یقع فی الاطلاقات الصناعیّة علی معنیین باشتراک ۳
اللّفظ : اضافیّ لا یعقل الّا بین شیئین مُتَّصِلٍ و متَّصَلٍ به ، و یطلق علی کون المقدار
متّحد النهایة بمقدار آخر ، و علی کون الجسم بحیث یتحرّک بحرکة جسم آخر ؛ و حقیقیّ
یوصف به الشیٔ بحسب نفسه ، لا بقیاسه الی غیره . وهو ایضا بمعنیین : احدهما نفس متّصلیة ۶
الشیٔ ، ای کونه بنفس ذاته مصداق حمل «المتّصل الممتدّ فی الابعاد» علیه . فیکون بحسبه
جوهر الذات متّصلا و اتّصالا باعتبارین . و المتّصل بهٰذا الاعتبار ، هو صورة الجسم
الطبیعیّ وفصله . والآخر کون الشیٔ فی جوهر ذاته ، بحیث یصح تحلیله الی اجزاءٍ وهمیّة ۹
متشارکة فی حدود مشترکة . والمتّصل بهٰذا المعنی فصل للکمّ ، ولازم للمتّصل الجوهریّ
الّذی هو صورة الجسم فی الوجود . ولیس هناک ممتدّان بالذات جوهریّ وعرضیّ ، بل
انّما الممتدّ بالذات هو الجوهر المتّصل ، وهو الصورة الجسمیّة الطبیعیّة ، ولیس یتصحّح له ، ۱۲
بحسب تلک المرتبة ، ان تتعلّق به المساحة . فاذا تعیّن تمادیه فی ابعاده ، صحّ ان یکون ممسوحا
بکذا کذا مرّةً او مرّات الی لا نهایة ، ان توهّم غیر متناهی الامتداد . و یقال له ، بحسب
مرتبة التعیّن ، انّه الجسم المقداریّ من باب الکمّیّة التعلیمیّة الّتی هی مناط قبول المساواة ۱۵
والمفاوتة ، والتناهی عارض یلزمه فی الوجود ، لا فی التوهّم . وکذلک السطح ، اذا لوحظ بما
هو الممتدّ فی بعدین فقط علی الاطلاق ، کان هو طبیعة السطح ، ولا یتعیّن له القدر ، ولا تتعلّق
به المساحة ، ولا یتصحّح فیه الانقسام . واذا اعتبر بما یعرضه ، تعیّن التمادی فی امتدادیه ، کان ۱۸
ممسوحاً متعیّن المقدار ، وکان یصحّ فیه الانقسام ، لٰکنّه بکلا الاعتبارین خارج عن حقیقة
الجسم ، وعرض من اعراضه ، و نهایة لامتداداته ، بخلاف الممتدّ فی الابعاد الثلٰثة . فانّه
باعتبار طبیعة الامتداد فی الابعاد الثلٰثة ، مقوّم حقیقة الجسم ، و باعتبار تعیّن الامتدادات ۲۱
من عوارض ذاته والخطّ ایضا ، یجری فیه الاعتباران . وانّما یقبل الانقسام بالفعل فی جهة
واحدة باعتبار التعیّن ، لا باعتبار طبیعة الامتداد فی بعد واحد ، من غیر تعیّن ، وهو بکلا

الاعتبارين عرض فى الجسم و نهاية لسطحه .

وَميضٌ

عسٰى ان يكون عندك ، اذن ، من فطريّات العقل الصريح والقريحة الصحيحة ، انّه كما يستحيل ان يكون الموجود بالفعل متالّف الذات من المعدومات الصرفة ، فكذلك يستحيل ان يكون هو منحل الهويّة الموجودة الى معدومات صرفةٍ . فاذن الاجزاء المقداريّة للهويّة الموجودة ، لهانحو من الوجود فى الاعيان بتّةً . افكيف يصحّ ان يكون بعض العين الموجودة بالفعل معدوماً محضاً ، وكيف يصحّ ان تكون هى ليسيّات صرفةٍ ؟ و ربّما تقع موضوعات لموجبات عقود خارجيّةٍ صادقةٍ ، كما اذاتسخّن بعض متصل مافى الخارج و تبرّد بعضه مثلا ، فيصدق هٰذا البعض حارّ وذاك بارد بالفعل بحسب الخارج ، و صدق الربط الايجابىّ يستدعى وجود الموضوع بالضرورة . و ليس يسوغ ايضا ان تكون هى متفارزة الوجود و مفروزة الوجود عن الكلّ بالفعل . فكيف يعقل الاتّصال الوحدانىّ ، و هناك وجودات متفارزة متباينة ؟ و انت قد دريتَ غير مرّةٍ ، انّ الوجود شرح الذات المتقرّرة و حكاية الهويّة الواقعة ، ولا يتحصّص ولا يتكثّر الّا بالاضافة الى موضوعاتٍ متكثّرةٍ . فاذاتفارزت هناك وجودات متباينة ، كان لامحالة انّماذلك بحسب ذوات متفارزة متباينةٍ ، كلّ منهاهويّةواحدة متّصلة ، ولا يَسع السرُّ السّليمُ والذهنُ الغَيرُ المَؤفِ ، ان يتصوّر هويّةً واحدةً متّصلة بالذات بوجودات متكثّرة متباينة .

فاذن قد استبان انّ الاجزاء المقداريّة للهويّة الشخصيّةالمتصلة بالذات ، موجودة لامحالة بعين وجود الكلّ المتصل ، لا من حيث انّها امور موجودة برؤسها ، اتّفق ان كان لها فى الاعيان وجود واحد ، هو وجود تلك الهوية المتّصلة الواحدة ، كما هو سنّة الطبايع المرسلة المحمولة ، بل من حيث انها ابعاض ذلك المتّصل الّذى هو موجود واحد برأسه . فاذن ، انّما الاجزاء المقداريّة وجودها فى الاعيان بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل . ثمّ اذا طرءَ الانفصال ، شُوهدَت ذواتٌ متباينةٌ متفارزةٌ . فيكون الوجود ، اذن ، قد تعدّد بالضرورة .

و بالجملة ، الوجود نفس الموجوديّة المصدريّة ، و ليس يتصوّر له تخصّص و تكثّر ، الّا بالاضافة الى موضوعات ، متكثّرة ، فحيثما اتحدت الذوات توحّد الوجود ، و ريثما تباينت تكثّر . فاذن ، انّما الاتّصال و الانفصال مصيرهما الى توحّد الوجود و تكثّره ، ففصل المتصل تكثير الواحد ، و وصل المنفصلين توحيد الكثير ، و لا يتصوّر مع طرؤ الانفصال بقاء الصورة الواحدة الاتصاليّة . فالقسمة اذن ان هى بالحقيقة الّا تحويل الوجود الواحد الى وجودات متكثّرة . و من هناك يتبرهن انّ الواحد بالاتّصال لا يختلف بالحقيقة ، و لا يتّصل ما لا يتشابه بالطبيعة . فاذن ، المتّصل الواحد اجزاؤه المقداريّة متّحدة بالماهيّة متشابهة بالطبيعة بتّة . و هى لا تحصل الّا بعد حصول الكلّ . فلذلك يقال انّها ليست اجزاء على الحقيقة ، بل على المسامحة و التشبيه ، و هى متشاركة فى الاسم و الحدّ ، و متوافقة و موافقة للكلّ فى الماهيّة . و الطبايع المرسلة المحمولة ايضا يقال لها انّها اجزاء لجوهر الماهيّة على المسامحة و التوسّع ، لا على الحقيقة ، و لكن من سبيل آخر . فهذا اصل عظيم الجدوى من الاصول البرهانيّة الّتى هى المبادى لاثبات الهيولى الاولى . فاحتفظن به ، و لا تكن من الغافلين .

وميض

ألم نتل عليك ؟ - انّ مضامّة الكلّيات لا تثمر امتناع الحمل على كثيرين ، و الكليّات المتضامّة متناهية و غير متناهية ككلّى واحد ، فى حكم عدم افادة الشخصيّة و هويّة الشئ و تعيّنه و وحدته و تشخّصه و خصوصيّة وجوده المنفرد له ، كلّها واحد .
لست اقول : مفهوم التّشخّص هو بعينه مفهوم الوجود بالحمل الاوّلى الذاتىّ . بل اقول : ينبوع التّشخّص هو ينبوع الوجود ، و تشخّص الشئ من جهة نحو وجوده الّذى يخصّه ، ممتازا عن وجودات سائر الاشياء ، مباينا لها فى الحمل بما له من الخواصّ و اللوازم و الاعراض السّلاحقة الّتى هى امارات الوحدة الشخصيّة ، من تلقاء اقتضاء جوهر الماهيّة ، او بحسب استعداد المادّة و انّما مبدأ شخصيّة نحو الوجود استناده الى الموجود الحقّ المتشخّص بنفس ذاته و ارتباطه به ممتازا عن سائر الوجودات . فاذن ، شخصيّة ، الاشياء بمبدعها المتشخّص

بالذات، كماوجودها ووجوبها به . و تشخّص الشئ هو نحو وجوده الّذى يخصّه، فايضاً
عن مبدعه . فان كان من الانوار المفارقة، كان جوهر حقيقته ، بحسب جوازه الذاتىّ، صالحا
٣ لقبول الوجود والتشخّص من فيض جاعله . ففاعله الفيّاض بذاته يفعل ماهيّته وشخصيّته .
وان كان ممّا كونه للمادّة ، فتهيّؤه للقبول بحسب ما يُستأنف لمادّته من الاستعداد .

وان فتشتَ عن كُنه المسئلة ، فالانسان الكبير، وهو النظام الجُمْلىّ لعالم الامكان،
٦ حيث انّه بشخصيّته الّتى هو عليها اكمل النظامات الممكنة، و من الممتنع بالذات نظام آخر
فوقَه اوفى رتبته ، بحسب الكمال ، فعناية البارئ الجواد ، عزّ اسمه، وهى الطبيعة الكلّيّة المدبّرة
الحافظة لنظام الكلّ ، اذ هو سبحانه ذوالفضل العظيم التامّ بمجده وعزّه وفضله و رحمته،
٩ و فوق التمام ، قد اوجبت ان يختارَه و يُريده و يَفعَله و يفيضه بذاته الفعّالة الفياضة و
حكمته التامّة البالغة . فاذن، النظام الجُملىّ الواقع بنفسه لابتوسّط شئ مّا، ولا بمدخليّة
امرما خارج عنه، و رآء ذات الله سبحانه، اذ لا خارج عنه اصلا، مرتبط بالمبدع الحقّ، وهو
١٢ سبحانه بنفس ذاته مبدعه و صانعه و مفيضه و فاعله . فالنظام الوَحدانىّ الجُملىّ مرتبط
بوحدته و هويّته بالواحد الحقّ المتشخّص بذاته ، و متعيّن الصدور عنه . فهو لا محالة
موجود شخصىّ بالذات ، ونحو وجوده ، فايضا عنه سبحانه، هو حقيقة تشخّصه ومبدأ شخصيّته،
١٥ وامّا كلّ جزء من اجزاء نظام الكلّ، من المفارقات والهيولانيّات ، فانّما يتشخّص بالصدور
عن جاعله جزءًا من النظام الجملىّ الواحد بالشخص ، اذ ليس يتصوّر جزء الشئ الشخصىّ
المتميّز عن سائر اجزائه فى الوجود، بما هو جزؤه الخاصّ المتميّز، الّا شخصيّا ، و العناية
١٨ تقصد النظامَ على القصد الاوّل والاجزاء من حيث هى اجزاؤه .

فاذن، الاشياء اذا انبسطت و تفاصلت فى لحاظ العقل، و بانت عن المبدأ الاوّل،
صحّ تعليق البعض بالبعض، فيقال فى بادى اللحظ : هٰذا من ذاك، ولاجل ذلك، ابتداءً
٢١ بلاواسطة، وان انتهى الاستناد فى السلسلة الطوليّة اليه سبحانه اخيراً بالضرورة البرهانيّة.
وامّا اذلوحظت جملتها، بحسب النظام المتّسق الواحد الجملىّ، فليس هناك الّا موجود واحد
بالنّظام، متكثّر بالتأليف ، مستند بجميع اجزائه فى السلسلة العرضيّة الى الجاعل الفياض سبحانه،

مرة واحدة، ومتشخّص به سبحانه مرّة واحدةً . فيكون هوالفاعل والغاية على الاطلاق، و هو الوجود الحقّ و التشخّص القائم بالذّات . وكلّ موجود سواه، فهو مطابق انتزاع الوجود منه ، وكلّ متشخّص غيره فهو مطابق انتزاع التشخص منه . و لا وجود و لا تشخّص. ولاحول ولاقوّة الّابالله العلىّ العظيم . فهٰذا اصل كريم ضابطتُه امّ الاصول البرهانيّة .

وَميضٌ

و اذ تَاَسَّسَ انّ الاتّصال والانفصال توحّدُ الوجود و تكثُّرُه ، و انّما تعدّد الوجود تكثّر الاشخاص الموجودة ، و توحّده توحّد الشیٔ بالشخصيّة ، فقد ثبت انّ الوحدة الاتصاليّة ، مساوق الحصُول لا محالة للوحدة العدديّة الشخصيّة ، و الكثرة الانفصاليّة للكثرة الشخصيّة ، فاذن ، قسمة المتّصل مطاقا تحويل الوحدة الشخصيّة الى الكثرة الشخصيّة، والاجزاء المقداريّة متاخرة عن الكلّ فى الوجود، والصورة الاتصاليّة ممتنعة البقاء بشخصيّتها مع طرؤ الانفصال ، سواءٌ على ذلكَ اَكَانَ فى الاعيانَ ام فى الوهم . فالجسمان لايصحّ انيكون شیٔ منهماجزء جسم واحد متّصل، الّاعلى سبيل الفرض والتقدير ، لابالفعل .

والشجرة مثلا جسم واحد بالطبع، وحدة بالتّنوع و وحدة بالشخصيّة لا وحدةً مقداريّة . فالنار او الماء مثلا جزء من شجرة واحدة، لامن جرميّة واحدة وصورة متّصلة واحدة مقداريّة . فليُتَحرّز من اخذ مابالعرض مكان ما بالذات . فهذا ايضا اصل من الاصول فى باب اثبات الهيولى .

وَميضٌ

اعلمن انّ الوحدة الشخصيّة، بل الوحدة العدديّة مطلقا تختصّ من بين انواع الوحدة، بانّها بحسب طباعها ليست بحيث يمكن لها ان تزول عن موضوعها، فتستعقب عليه بعينه الكثرة الشخصيّة المقابلة . بل انّ زوالهامساوق زوال موضوعها بتّة . وبالجملة يمتنع توارد الوحدة الشخصية و الكثرة الشخصيّة الّتى هى مقابلتها ، على موضوع واحد

بعينه . فاذابطلت وحدة شخصيّة اوكثرة شخصيّة، بطل ببطلانها جوهر ذات موضوعها .،
و اذا حدثت حدث معها جوهر ذات الموضوع . انّما احتمال التوارد على معروض بعينه
شاكلة سائر اقسامالوحدة والكثرة . اليس قد تبرهن انّ الوحدة الشخصيّة، هىعين نحو
الوجود اومساوقه . ومنالمتهافت الباطل ان يبطل نحو وجود الشئ،و تستمرّ ذاته باقية .
وليس يُعقل توارد وجودات مختلفة علىذات مّا واحدة بعينهااصلا،لابحركة، ولالابحركة.
و ايضا اليس انّما الوحدة الشخصيّة مفهومها عدم الانقسام الى الجزئيّات،كما الوحدة
الاتصاليّة انّما مفهومها عدم الانقسام بالفعل الى الاجزاء المقداريّة . فلو امكن زوالها
عن ذات الموضوع، مع استمرار بقاء الذات، بتعقّب الكثرة الشخصيّة المقابلة لها عليها،
لصّحت صيرورة الجزئىّ كليّا والشخصىّ طبيعةً مرسلةً . وهو خلف محالٌ،خارجٌ عن
دائرة التصوّر . فهٰذا آخر الاصول الّتى يتفرّع عليها اثبات الهيولى . و هو اصل ثابت
لايستنكر حكمه احد من آل العقل و حزب الحقيقة .

وَميضٌ

لعلّ من فى اقليم الفطرة العقليّة لايفرق هناك فى الاستحالة بين التعاقب التعقّبى
فى الفطرة الثانية، و التبادل الابتدائىّ من بَدْو الفطرة الاولى . فالبيانان لمتلوّان عليك من
السبيلين ناهضان بالتبيان فى الصورتين . بل انّ كون الشئ فى جوهر نفسه بحيث لا يأبى
ان يكون له فى ابتداء الفطرة الاولى هذا الوجود او ذانك الوجودان . و حقيقة الجزئيّة
او طبيعة الكلّيّة و هويّة الشخصيّة او ماهيّة الطبيعة المرسلة، اشهد على نفسه بالتهافت و
الفساد، من امكان التوارد عليه على التعاقب، من بعدُ فى الفطرة الثانية، ثمّ اما يتُدبّر ؟ـ انه
لو كان لمفهوم مّا صلوح ان يكون فى اول الفطرة الاولى، امّا على طباع امكان تكثّر الاشخاص،
وامّا على طباع امتناع الحمل على كثيرين، كان يتصوّر هناك حالة ثالثة للمفهوم، هى الطباع
المشترك بين الامرين وكان انّما له بحسب الذات ذلك الطباع المشترك، دون شئ من
الخصوصيتّين . فهل يتفوّه بتسويغ ذلك من فى عرض مزاج الفطرة الانسانيّة ؟ ثمّ انّه
حينئذ يلزم ان يكون كلّ من الامرَين بخصوصه له، لا بنفس الذات، بل من تلقاء

مقتض لذلک من خارج ، فیکون الجزئی جزئیاً لا بالذات ، بل بعلّة ، والشخصی شخصیاً ، لابالذات بل بعلّة ، والکلّی کلّیا ، لا بالذات ، بل بعلّة ، والطبیعة المرسلة طبیعة مرسلة لا بالذات ، بل بعلّة ، و کان المسوّغ لمثل ذلک منسلخ عن الفطرة . ۳

فهٰذا اصل یستبین به سبیل اثبات الهیولی ، علی تقدیر القول بالاجسام الصغار الصلبة الدیمقراطیسیّة ، و ینحل التشکیک بالفرق بین الانفصال الطاری فی الفطرة الثانیة و الانفصال الخلقیّ فی الفطرة الاولی ، بالامتناع والامکان علی ذلک التقدیر ، فلیُفقه . ۶

وَمیضٌ

ولعلّک تقول انّ هناک شکّاً قد اعضل الامر فیه بالمتنطّعین ، واعتاص المحیص عنه علی المتحذلقین . و هو انّ ابعاض المتّصل الواحد موجودة فی الخارج ، علی ماقد ۹ استبان ، بعین وجود ذلک المتّصل ، لامعدومة فی الاعیان راسا ولامتفارزة بالوجود ، متمایزة هی عن الکلّ ولا بعضها عن بعض فی نحو الوجود الخارجیّ بتّة . واذن یلزم صحّة حمل الاجزاء المقداریّة بعضها علی بعض و علی الکلّ . فیصدق قولنا : هذا الذراع هو نصفه ، ۱۲ وهذا النصف منه هو ذلک النصف الاخر ، اذ انّما ملاک ذلک الاتّحاد فی الوجود ، ولا حقیقة للحمل الّا اتّحاد الحاشیتین فی الوجود و تغایرهما فی الذهن . وهو امرٌ بیّن الخلف مستبین الفساد . ۱۵

فیقال لک : حلّ عقدة الاعضال سبیله انّ الاثنینیّة المعتبرة فی ملاک الحمل ، انّما مغزاها تغایر حاشیتیه فی الذهن ، واتحادهما فی ظرف الحمل ، علی ان یکون تشارکهما فی ذلک النحو بعینه من الوجود علی الاستقلال ، واثنینیتهما الذهنیّة بحسب مرتبة من مراتب نفس ۱۸ الامر ، ملحوظةً باعتبار القیاس الی الوجود فی ظرف الحمل ، اعنی الخارج فی العقود الخارجیّة ، ولحاظاً آخر من لحاظات الذهن ، غیر لحاظ الاثنینیّة فی العقود الذهنیّة ، ومطلقَ نفس الامر فی العقود الحقیقیة علی معنی انّ ماتحقّق فی لحاظ الذهن بوصف الاثنینیّة والامتیاز ، هو ۲۱ المتحقّق فی ظرف الحمل علی سبیل التّخالط وشأن الاتّحاد . فلا یرجع الامر الی الوحدة الصرفة اوالاُثنُوّة الصرفة ، فینثلم ملاک حقیقة الحمل .

فاذن، ليس يتصحّح الحمل الّا اذا ما كان الاثنان فى لحاظ الذهن قد تخالطا واتّحدا، بحسب الوجود فى ظرف الحمل، على ان يكون ذلك النحو من الوجود بعينه لكلٍّ من ذينك الاثنين براسه، وعلى استقلاله، امّا بالذات وعلى الحقيقة بالنسبة اليهما جميعا، وذلك فى الحمل بالذات، او بالنسبة الى احدهما فقط بالذات و بالنسبة الى الاخر على المجاز العقلى، وذلك فى الحمل بالعرض، حتّى انّه يتصحّح للعقل ان يحكم بانّ الموجود فى وعاء الحمل اثنان فى نفس الامر على الاستقلال، و ان كان نحو وجودهما، فى وعاء الحمل، واحداً، فليس يستوجب ذلك تحقّقهما فى وعاء الحمل على شأن الاثنوة، و على سبيل مَيْزِ الوجود، لانّ مناط التعدّد و الاثنينيّة و شار الانمياز والانفراز فى ظرف، انّما هو اثنوة نحو الوجود و تعدّد شخص الحصول فى ذلك الظرف.

واذا تاسّس ذلك فنقول: قد استبان انّ ما يكون موجودا بعين وجود المتّصل الواحد، بما انّه بعض من ذلك الموجود البسيط الواحد وحدةً صِرفةً، و بعض الموجود، الواحد، الوَحْدانىّ الذات والهويّة، يمتنع ان يكون مباينا له فى الحصول، منمازا عنه فى الوجود، او معدوماً صرفاً، لا من حيث انّ ذلك الوجود بعينه قد انتسب اليه ايضا برأسه انتساباً بالذات او بالعرض، كما انّه انتسب الى ذلك المتّصل براسه انتسابا بالذات، فهو غير معايرٍ بمعيار الحمل. فانّه لا يكون محمولا عليه اصلا، لا حملا بالذات، ولا حملاً بالعرض، اذ ليس الموجود برأسه هناك اثنين فى نفس الامر، ونحو وجودهما فى وعاء الحمل واحد، حتّى يصحّ الحكم بانّ الموجودين فى حدّ ذاتيهما على الاستقلال، اتّفق ان اتّحدا بحسب نحو الوجود، امّا بالذات او بالعرض. بل الصحيح انّ الموجود فى حدّ ذاته واحد، ثمّ الذهن يحلله الى ابعاض غير ممكنة التخلّف عنه فى الوجود ولا صحيحة الانفراز عنه بحسبه.

فهذا سبيلنا معشر الحكماء الراسخين فى العلم، فلا تَحيصنّ عنه، فانّه فرجا رحكم العقل فى دائرة الحمل. فامّا المقلّدون فانّهم يَهيمُون فى المفاوز و يَتيهُون فى المتايهِ، وَ اَمثَلُهُم طريقةً يسلك مسلك ضعفاء العقول، فيتشبّث فى مَغرَق التشكيك بحشيش التخصيص، ويقول، على سياق مقالة النُحاة فى مقاماتهم، انّ التعارف قد خصّ الحمل بالاتّحاد

فی الوجود، مع عدم التمایز فی الوضع . ومنهم من یضلّ عن السبیل، فیرتکب تسویغ الحمل فی الجزء المقداریّ ویقول : نصف الذراع مثلا اذا اُخِذَ من حیث الطبیعة المقداریّة لابشرط شیٔ کان محمولا علی کله . ولا یستشعر انّ الطبیعة المقداریّة لابشرط شیٔ من الاجزاء المحمولة الّتی تتقوم منها الحقیقه، بحسب سنخ جوهر الماهیّة، وهی من حیّز طبیعة الحقیقة المرسلة، والاجزاء المقداریّة بحسب الکمیّة والاتّصال، هی الّتی ینحل الیها شخص المتّصل، وهی من حیز شخصیّة الطبیعة الامتدادیّة، وتلک متحّده مع الحقیقة المرسلة المتقوّمة منها ، وهٰذه مباینة للهویّة الشخصیة المنحلّة الیها بتّة . فلیتُبَصَّر .

وَمیضٌ

انّ هیولی عالم الکون والفساد واحدة بالشخص فی ذاتها، وحدة شخصیّة مبهمة، ولها تشخصات بالعرض، بحسب اشخاص الصور، المتواردة علیها والمحصّلة لابهام وحدتها الشخصیّة الذاتیة . و انّ مقوّم ذاتها الواحدة بالشخص من الصورة الجرمیّة الممتدّة بالذات، طبیعة الصورة الّتی قسط امتدادها من المساحة مابین مرکز العالم و مقعّر سطحی فلک القمر، مرسلة بالقیاس الی خصوصیّات مراتب الاتّصالات والانفصالات، بعد انحفاظ ذلک القسط المساحیّ بعینه، فی تطورات الاتّصال و الانفصال جمیعا . وکذلک هیولی کلّ جسم بخصوصها . فان مقوّم خصوصیّة ذاتها، القسطُ المساحی المعیّن من الصورة الجوهریّة الممتدّة بذاتها لذلک الجسم بخصوصه، لا بشرط شیٔ من خصوصیّات الاتّصالات و الانفصالات . وکلّ من تلک الخصوصیّات المتّصلة والمنفصلة بشرط انحفاظ نصاب القسط المساحیّ ، محصّلة لوحدة ذات تلک الهیولی الشخصیّة ، ورافعة لابهامها .

و لاکذلک الامر فی الصورة الجسمیّة . فانّ القِسط المَساحیّ المتّصل المتعیّن باتّصاله المعیّن بعینه، میزان تشخّصِ الصورة الجسمیّة الممتدّة بذاتها ، و مِلاک شخصیّة شخصها بخصوصه، کما قد تعرّفتَه .

و من هناک یستبین انّ انفصال الصورة الجرمیّة المتّصلة الواحدة بالشخص الی صورتین متّصلتین شخصیّتین ، لیس یستوجب تبدّل هیولاها الواحدة بالشخّص فی حدّ

ذاتها الى هيوليَيْن شخصيتين متكثّرتين بالهوية الشخصيّة، كما الامر فى الصورة . فاذن، انقسام الصورة الشخصيّة وانفصالها الى صورتين متباينتين بحسب الهويّة الشخصيّة بالذات، ليس مبدأ استيجاب انقسام المادّة الشخصيّة و انفصالها و تبدّلها الى مادّتين شخصيتين متباينتين بالهويّة الشخصيّة الّا بالعرض، لا بالذات . فيسقط التشكّك بالزام ان تكون للهيولى الاولى هيولى ومادّة لما قدبان انّ المقوّم لشخصيّة الهيولى الواحدة بالشخص، انّما هو المرتبة المساحيّة من الصورة الجرميّة، لاشئ من خصوصيّات الاتّصال والانفصال فى القدر المَساحىّ المساوقين للوحدة والكثرة الشخصيّتين .

فهذا معنى ما تسمَعُهم يقولون : الصورة الجسميّة الممتدّة بذاتها، بحسب نفس طبيعتها لابشرط شئ، مقوّمة لجوهر ذات الهيولى الشخصيّة، بماهى هيولى شخصيّة و شريكة لعلّة تشخّصها و ذاتها المتشخّصة المبهمة المستبقاة بتوارد الصور الشخصيّة عليها، و متقدّمة عليها تقدّما بالذات، و بحسب خصوصيّته هويّتها الشخصيّة المتقدّرة الممسوحة، حالّة فيها و متقوّمة بها . فاذن، ابهام وحدة الهيولى الشخصيّة بالنسبة الى الصورة الجسميّة، انّما هو بالقياس الى الاتّصالات والانفصالات، لابالقياس الى مراتب الاقدار المساحيّة . فهيولى جسم قدره فى المساحة ذراعان فى ذراعين، مثلا، و يمتنع ان تقبل صورةً جسميّةً قسطُها من الامتداد بحسب المساحة ثلثة اذرع او ذراع و نصف مثلا .

فاذن، الامر فى التخلخل والتكاثف الحقيقيّين، ليس على ماتحسبه الجماهير، باذهانهم المشهوريّة، بل على سبيل آخر، كما حقّقناه فى حيّزه ومقامه . ثمّ انّ للهيولى الشخصيّة فى حدّ وحدتها المبهمة ابهاماً، بحسب الصور الطبيعية المنوّعة ايضا، ولكن بالقياس الى خصوصيّاتها الّتى تتوارد عليها وهى تحت الكون، لاالّتى وجودها فوق افق التغيّر والتبدّل، وليس يمضى فية حكم الكون والفساد والزمان والحركة .

وَمْضَةٌ

هل قرع سمعك ؟ - انّ للحركة معنيين، احدهما حالة بسيطة شخصيّة، هى كون

المتحرّك متوسّطا بين المبدأ والمنتهى، كوناشخصيّا سيّالامستمرّ الذات الشخصيّة، مادامت الحركة باقيةً، غيرمستقرّ النسبة الى حدود مافيه الحركة. فلا محالة، ایّ آن يفرض فی زمان الحركة، تكون فيه للمتحرّك موافاة حدّ من الحدود لا تكون له تلك الموافاة قبل ۳
ذلك الآن ولا بعده، فلايكون له ذلك الحدّ فی آنين، كمايكون فی كلّ من حدّی الطرفين المبدأ والمنتهى. وهذه الحالة البسيطة، بحسب نفس ذاتها السيّالة الغيرالقارة، بحسب نسبتها اللازمة لها إلى حدود المسافة بالموافاة، يقال لها الحركة التّوسطيّة، وليست هی بحسب ٦
نفسها من الموجودات الدّفعية الوجود، و لا من الموجودات التّدريجيّة الحصول، بل هی من الموجودات الزّمانيّة الّتی يستلزم وجودها زماناً مّا تكون هی موجودة فيه لاعلى سبيل الانطباق على امتداده، بل على أن تكون بتمام هويّتها موجودة فی كلّ جزء من ۹
أجزائه، و فی كلّ حدّ من حدوده على خلاف الامر فی الموجودات التّدريجيّة الحصول. و لا يصحّ أن يتوهّم آنٌ مفروضٌ يقال له: إنّه آن أوّل الوجود و ابتداء الحصول على خلاف الأمر فی الموجودات الدّفعيّة. ۱۲

فالحركة بهذا المعنى لايتصوّر انطباقها على مسافة مّا متّصلة، ولاعلى زمان مّا، ولا على أمرمّا ممتدّ الهويّة أصلاً، إنّماتكون منطبقة الذّات انطباقاً سيّالاً أبداً على حدٍّ غير منقسم من حدود المسافة و على آنٍ غير منقسم من آنات الزّمان. ۱۵

و الثّانی هيئة متّصلة هی القطع المنطبق على المسافة المتّصلة مابين طرفيها المبدأ و المنتهى تقال لها الحركة القطعيّة، و هی تدريجيّة الوجود غير قارّة الأجزآء، إنّما وعاء هويّتها وظرف حصولها الزّمان، وحدودها الموهومة الغيرالمنقسمة أكوان مفروضة ۱۸
فی الوسط بحسب حدود منفرضة فی المسافة، و آنات موهومة فی الزّمان.

فالحركة بالمعنى الأوّل خارجة عن الحركة بهذا المعنى، غير قائمة بها، بل راسمة إيّاها و قائمة بموضوعها؛ وهلاك راسميّتها لها استمرار ذاتها البسيطة الشّخصيّة السيّالة، ۲۱
و عدم استقرار نسبتها إلى الحدود الموهومة فی المسافة.

ومضة

كما فى الحركة امران مختلفان بالمفهوم متباينان بالذات، فكذلك بازائهما فى الزمان شيآن مختلفان . احدهما الآن السيّال، وهو مكيال الحركة التوسطيّة، وما تنطبق هى عليه غير مفارقة ايّاه، مادامت موجودةً . والاخر الزمان المتّصل الممتدّ، وهو مقدار الحركة القطعيّة، وما توجد هى فيه و تنطبق عليه . وكما الحركة التوسطية السيّالة و رآء حدود الحركة، بمعنى القطع، فكذلك الآن السيّال غير الآن الّذى هو طرف الزمان و الفصل المشترك بين قسميه الماضى و المستقبل، وغير قائم به، بل راسم ايّاه وقائم بجرم الفلك الاقصى الّذى هو موضوع الحركة القطعيّة المستديرة الّتى هى محلّ الزمان والحركة التوسّطية الدوريّة الّتى هى ملزومة الآن السيّال، و بالآن السيّال تُكالُ الحركاتُ التّوسطيّة الدّوريّة والاستقاميّة جميعا، كما بالزمان تُقدَّرُ جميع الحركات القطعيّة المستديرة و غير المستديرة . والان السيّال والحركة التوسطية الراسمان للزمان والحركة بمعنى القطع، فى ازاء النقطة الفاعلة للخطّ، كما اذا فرض مرور رأس مخروط على سطح . و الانات الموهومة الّتى هى اطراف الازمنة والاكوان فى حدود المسافة الّتى هى الحدود الموهومة للحركة بمعنى القطع، فى ازاء النقاط الّتى هى اطراف الخطوط بالفعل والنقاط المفروضة فى الخطّ المتّصل بالتوهّم، الاّ انّ الآن الطرف ليس الاّ الآن الوهمىّ فى الزمان، ولايكونا الاّ واصلا، و النقطة منها موهومةٌ واصلة، و منها موجودة فاصلة، كما حدود الحركات القطعيّة و اطرافها .

ومضة

لا تنسينّ ما حقّقناه فى الافق المبين، انّ طبيعة حركة الفلك الاقصى الّتى هى محلّ الزمان بخصوصها، لاطبيعة أيّة حركة كانت، جزء علة الزمان ومتقدّمة عليه، تقدّما بالذّات، وتشخّص ايّة حركة كانت، سواء عليها اكانت الّتى هى محلّ الزمان ام غيرها، مشروط بالزمان، ولادور، كما قدقيل لك من قبل فى الهيولى والصورة، انّ الصورة بما هى صورة مّا، و بما هى طبيعة الصورة، جزء لعلّة الهيولى الشخصيّة، ثمّ الهيولى المتشخّصة علة

لتشخص الصورة بوجه مّا، ای علّة قابلة للصورة الشخصيّة، من حيث هی صورة شخصيّة.

فالزمان ليس من جملة المشخّصات بمعنى العلل المشخِّصَة لشیء من الاشياء، الّا الحركة، لانّ الحركة بطباع ذاتها الموجودة، لاتوجد منسلخةً عن السرعة والبطؤ، وهما ليسا ينفكّان عن الزمان بل عن تعيّنه، اذ السرعة المعيّنة انّما تعيّنها بخصوصه بحسب زمان بعينه. فامّا سائر الاشياء المتشخّصة الزمانيّة، فانّ الزّمان بالاضافة اليها، ظرف التشخّص والوجود، لا من جملة العلل المقتضية الّا بالعرض، و بحسب اعتبار مابالعرض يقال: الامور مرهونة باوقاتها.

و هذا ما رامه الشريك الرئيس فی ثالث عشر ثانية طبيعيّات «الشفاء» بقوله:

و الزمان ليس بعلّة لشیء من الاشياء، لكنّه اذاكان الشیء مع استمرار الزمان يُوجَد او يُعدَم، و لم تُرَله علّةٌ ظاهرة، نسب الناس ذلك الى الزمان، اذ لم يجدوا هناك مقارنا غير الزمان، او لم يَشعُرُوا به.

وَميْضٌ

ان رأيتَ سرّك منزعجاً بما ينفثُ المتشكّكون فی عُقَدِ التشكيك، ان الكون فی الوسط يصدق على كلّ من الاكوان الوسطيّة المنفرضة بحسب الحدود المُعَيَّنةِ الممكنة الانفراض فی المسافة المتّصلة الشخصيّة. فيكون الحصول فی الوسط امرا كلّيّا، لاواحداً بالتّشخص مع كون المسافة المتّصلة هويّةً واحدةً شخصيّةً. ومن هذا السبيل نَفثُهُم فی عُقْدةِ التشكّك فی حمل الجزئيّات بعضها على بعض، كهذا الناطق بالقياس الى هذا الانسان، وهذا الحيوان وهذا الكاتب وهذا الابيض مثلا، انّه لوصحّ ذلك، لزم ان يكون هذا الناطق، مثلا، ذا وحدة مبهمة بالقياس الى تلك الجزئيات الّتی يحمل هو عليها، فيلزم ان يكون الجزئیّ كليّا، والشخصیّ طبيعةً مرسلةً. فاعْلَمْن انّ معيار كون المفهوم كلّيّاً و طبيعةً مرسلةً، هو كونه فی حدّ نفسه ذا وحدة مبهمة، بالنسبة الى اكثر من هويّة واحدة، فلايتأبّى بوحدتها المبهمة ان تكون له تحصّلات منتظرةٌ، كلّ واحدة منها اقوى و اتمّ من تحصّل طبيعته الواحدة المبهمة فی حدّ وحدة جوهر ذاتها المبهمة. فهذا مايُعنَى بكون

المفهوم طبيعة كليّة مرسلةً مقولةً على كثيرين .

و الامر فى الحركة التوسطيّة الشخصيّة ، بالنسبة الى تلك الاكوان الوسطيّة ، ليس على هذا السبيل . فمن المستبين انّ مناط التحصّل الشخصىّ لجوهر ذات الحركة التوسطيّة و لكل من الاكوان الوسطيّة ، هو وحدة الموضوع و الزمان و مافيه الحركة و تعيّن المبدأ والمنتهى ، كلّ ذلك بالتّشخص ، لاغير . فاذاتوسّط هذاالمتحرّك الشخصىّ فى هذاالزمان الشخصىّ فى هذه المسافة المتّصلة الشخصيّة بين طرفيها الشخصيّين اللّذين هما المبدأ و المنتهى ، لم يكن يزداد بعد ذلك بشىء من الاكوان والحدود المعيّنة المفروضة الوسطيّة تحصّلاً و تشخّصا ، بحسب تلك الحركة اصلا . بل انّما يلحق الهويّة المتحصّلة الشخصية عوارضُ نسبيّةٌ تدريجيّة زايدةٌ على تحصّل وحدتها الشخصيّة ، بحسب موافاة حدودٍ منفرضةٍ فى تلك المسافة المتّصلة الشخصيّة . فاذن ، ليس يتعدّد ويتكثّر التّحصّل الشخصى للكون فى الوسط ، الّا بتعدّد المسافة وانبتات اتّصالها وحصول مبدأ ومنتهى متعيّنين بالفعل و رآء ذينك الاوّلين .

و على هذا الاسلوب ، يستبين لك السبيل فى حمل الجزئىّ على الجزئيّات المتّحدة جميعا فى نحو الوجود . فمن المنصرح ايضا انّه ليس هناك حصول تحصّلات شخصيّة منسوبة الى طباع مفهوم واحد بنفس طبيعته متكثّر بحسب تلك التحصّلات المتكثّرة المنسوبة الى طبيعته الواحدة . بل الامر هناك على العكس ، فانّ هناك تحصّلا شخصيّا واحدا بحسب نفسه ، متكثّرا بحسب الطبايع المتعدّدة المنسوب هو اليها . فاذن الامر فى الجزئى المحمول على الجزئيات المختلفة بالمفهوم لا بالتحصّل ، على خلاف شاكلة الوحدة المبهمة الّتى هى معيار كون المفهوم طبيعةً كليةً مرسلةً مقولةً على كثيرين ، من وجوهٍ عديدة .

الاوّل انّ الطبيعة هنالك واحد . بحسب نفس الذات متكثّرة بحسب التحصّلات المتعدّدة المنسوبة اليها ، و هناك التحصّل واحد بحسب نفس الذات ، متكثّر بحسب الطبايع المتعدّدة المنسوب هو اليها .

الثانى انّ المتحصّلات الكثيرة هنا لك تحت الطبيعة الواحدة المقولة عليها من حيث

التحصّل، و هناك الموضوعات و المفهوم المحمول عليها جميعا فى درجة واحدة من التحصّل والتعيّن . فلا محالة يزداد التحصّل هنالك، ولا كذلك الامر هناك .

الثالث انّ ميلاك التحصّل فى كلّ واحد من الكثيرين هنالك، خارج عن قوام ما هو ميلاك التحصّل فى سائر الآحاد ، والامر هناك على خلاف ذلك . ۳

الرابع انّ الموضوع والمحمول يستحقّان الوضعَ والحملَ هنالك، من حيث التحصّل والابهام، وهناك ليس الامر على هذا السبيل . ۶

ثمّ من المُستغرَب من شريكنا فى الرياسة، وقد حصّل هذا الاصل فسلك مسلكه فى طبيعيّات الشفاء، وابطل به عُقدَة الشكّ فى باب الحركة التوسطيّة، انّه لِمَ لم يَسلُكه فى باب الحمل، فاستنكر حمل الجزئىّ مطلقا فى قاطيغورياس الشفاء . فليتعرّف . ۹

وَميضٌ

ألَستَ اذن قد تَحقّقتَ؟ ـ انّ الفرق بحسب الاتّصال الغير القارّ بين الحركة التوسطيّة والحركة بمعنى القطع، وكذلك بين الآن السيّال والزمان الممتدّ، انّ الاتصال الغير المستقرّ على سبيل التصرّم والتجدد فى الحركة التوسّطية، والآن السيّال انّما هو فى لازم الامر البسيط الموجود الشخصىّ، اعنى النسبة الغير المستقرّة الى الحدود المنفرضة بالموافاة، و فى الحركة بمعنى القطع، والزمان الممتدّ هو فى نفس الهويّة المتّصلة الممتدّة الموجودة، و انّ الحركة بمعنى القطع والزمان الممتدّ انّما يرتسمان من نفس ذات الامر البسيط الموجود على سبيل استمرار الذات و عدم استقرار النسبة، بل انّما هويّتاهما متحصّلتان من مجرّد ذينك الوصفين للامر البسيط الراسم لهما، اعنى الحركة التوسطيّة والآن السيّالَ، لا غير . فاذا حكمتَ انّ الراسمين موجودان فى الاعيان على ذينك الوصفين، فقد لَزِمَكَ لامحالة ان تَحكُم انّ الهوتيّين المتّصلتين المرتسمتين بل المتحصلتين من نحو وجودهما على ذينك الوصفين موجودتان ايضاً فى الاعيان بتّة، ان كنتَ بسلامة قريحتك من مرض الخِداج و آفة الاعوجاج من حِزبِ الحقيقة و رجال الحكمة . ۱۲ ۱۵ ۱۸ ۲۱

ومن سبيلٍ ثان برهانىٍّ ايضاً، أليس قد تحقّق عند بصيرتك غير مرّة واحدةٍ ؟ ـ

انّ ارتفاع الامر الواقع عن متن‌الدهر محال وا ّلا، لزم الامتداد فى‌الدهر . وايضا، الموجود فى زمان مّا لا يرتفع فى‌الدهر عن‌زمان وجوده، وا ّلا، اجتمع‌النقيضان، ولاعن زمانٍ آخر غير زمان وجوده ، لانّه لم يكن موجوداً فيه ، حتّى يرتفع عنه . بل انّما ينجذّ و ينبتّ استمرار وجود الشئ الزمانىّ فى الزمان . فيحسب غير ذى بضاعة التحصيل، انّ العدم قد طرَأ على وجوده الواقع فى زمانه . و الصحيح انّ الوجود لم يحصل فى الزمان البعد رأساً، لانّه قد بطل الوجود الحاصل فى الزمان القبل، و على هذا السبيل حقيقة الامر فى النسخ والبداء ، على ماقد اقترّ تحقيقه فى مقرّه .

و اذ قد استبان ذلك فنقول : لمّا كان الكون فى الوسط وكذلك الآن السيّال حاصلا فى حاقّ الاعيان، فى كلّ جزء من‌الاجزاء المنفرضة فى‌زمان‌الحركة، و فى‌كلّ حدّ من حدوده و حصوله فى ذلك الجزء و فى ذلك‌الحدّ، بما هو حصول فى ذلك الجزء و فى ذلك الحدّ، ليس يبطل فى فضاء وعاء الدهر بتّةً، وان انقضى فى مضيق افق الزمان، فقد انصرح انّ بين الحصولات فى تلك الاجزاء و فى تلك الحدود ، من حيث هى حصولات فيها ، اتصالاً فى التحقّق ، بحسب الحصول فى فضاء وعاء الدهر ، و ان‌كان بعضها منقضياً و بعضها متجدّدا ، بحسب الوقوع فى مَضيقِ افق الزمان . و ايضا ، قَطْعُ اىٍّ جزء فُرِضَ فى المسافة ، ليس يرتفع عن الواقع عن زمانٍ هو فيه ابداً . وكذلك موافاة اىّ حدّ اُنتزِع منها ، ليست تبطل فى‌الواقع بما هو واقع فى آنٍ بعينه اصلاً . و تلك‌القُطوع والمُوافَئاتُ، هى فى ظرف الاعيان ، فلا محالة يجب الاتّصال الواقعىّ فى ظرف الاعيان بين القُطوع المفروضة للاجزاء المنفرضة فى المسافة، وكذلك بين‌المُوافئات المفروضة بالقياس الى الحدود المُتَوَهَّمةِ ، بالضرورةالفطريّة، وان لم يكن ذلك الاتّصال بحسب الاجتماع فى‌حدٍّ من حدود افق امتداد الزمان . فَلْيُعلَم .

ومن‌سبيل ثالثٍ برهانىٍّ ايضا، اليس ؟- اذاكان لايُعقَل انطباق‌الحركةالتوسطيّة والآن السيّال على شئ من‌المقادير الواقعة بين‌الحدود المنفرضة اصلاً، بل‌كان المتحرّك ، بحسب ذلك ، يكون ابداً فى‌كلّ آنٍ من الآناتِ المفروضة فى زمان الحركة ، على

حدّ من تلك الحدود ، فیکون لامحالة لیس یصحّ للمتحرّك من تلقاء الحرکة التوسطیّة والآن السیّال ، موافاة مقدار ٍ مّا هو بین حدّین من تلك الحدود المفروضة ، بل انّما له ، من تلك الجهة ، فی کلّ آن ٍ بخصوصه ، موافاةُ حدّ ٍ بعینه غیر منقسم ولامتقدّر اصلا ، ۳
لاغیر . فاذن ، لو لم یکن له فی الوجود الّا الحرکة التوسّطیة و الآن السیّال ، لم یکن یتصوّر له ، بحسب الوجود فی الخارج ، الّا موافاة الحدود من دون موافاة شیْ من المقادیر المتّصلة الّتی هی بینها . فیلزم لامحالة ان یکون یَطْفر ، مادام متحرکاً طَفَرات ٍ ۶
لا الی نهایة ٍ ، علی حسب المقادیر المنفرضة بین تلك الحدود لا الی نهایة ٍ ، لیتّصحّح له موافاةُ تلك الحدود . فیکون یطفر عن جملة المقادیر بأسرها و یُوافِی جملَة الحدود بأسرها . فهٰذه هی الطفرة الحقیقیّة الکبریٰ ، وانْ هی الّا اعظم سیّئة ٍ واکبر فاحشة ٍ ۹
من الطفرة المشهوریّة الصغری الّتی قد تکلّف تسویغَها و تجشّم ارتکابَها بعض الغاغة من جماهیر المتکلّفین .

فاذن ، قد تَبرهَنَ من هٰذه السُبُل ِ المستبینة ، انّه لیس للمتحرّك بُدٌّ فی ۱۲
قَطع المسافة المتّصلة الموجودة و یَنْل ِ موافاتِها فی الخارج من حرکة ٍ قطعیّة ٍ متّصلة ٍ موجودة ٍ فی الاعیان منطبقة ٍ علی الاتّصال المسافیّ ، اعنی المسافة المتّصلة الّتی فیها الحرکة ، وعلی الزمان الممتدّ الّذی تتکَمّمُ و تتَقدّرُ هی به ، و توجد بهویّته المتکمّمة المتصلة ۱۵
فیه ، علی سبیل الانطباق علیه . و اذن ، فقد وجب وجود الزمان المتدّ الّذی هو وعاء وجودها وظرف حصولها ایضا فی الاعیان فی متن الدهر . ومن ذلك یستبین انّ متن الدهر وعاء وجود الزمان الممتدّ . فلیُتَبَصّرْ ۱۸

وَمیضٌ

لاتحسبنّ احداً ، من رؤساء الفلاسفة و مُعَلّمیهم و اتباعهم المحصّلین ، مستنکراً لوجود الزمان الممتدّ بهویّته المتّصلة من ازلِه الی ابدِه ، فی کبد الخارج وحاقّ الاعیان ۲۱
فی متن وعاء وجوده الّذی هو الدهر . و وجود الحرکات القطعیّة المتّصلة جمیعاً فی ظرف الاعیان فی وعاء وجودها ، و هو الزمان الممتدّ المتّصل الموجود فی الدهر . وانّما شِرْذِمَةٌ

من المقلّدين تاهوا بأوها مهم القاصرة ، فى متيهة ظلمات الشكوك المتراكمة ، فضلّوا عن سواء السبيل . وكان كليمات و الفاظاً للتلميذ فى التحصيل قد اوهمتهم هنالك قصر الوجود فى الخارج على الآن السيّال و الحركة التوسطيّة . فنحن ، فى الافق المبين و فى الصراط المستقيم ، قد استقصينا الفحص استقصاءً بالغاً ، لايذرُ للشكوك مذهباً و مسلكاً ، و لا للاوهام مستقراً و مقاماً . فلا حاجة لنا الى استيناف القول فى سبيل ذلك مرّةً اخرى . فلنقتصر الآن ههنا على نقل عضة يسيرة من كلام الشريك الرئيس ، فنقول :

قال فى ثالث عشر ثانية طبيعيّات «الشفاء» فى حلّ الشكوك المقولة فى الزمان :

و امّا الزمان ، فانّ جميع ماقيل فى امر اعدامه ، و انّه لا وجود له ، فهو مبنىّ على انّ لاوجود له فى الآن : و فرقٌ بين ان يقال «لاوجود له مطلقا» و بين ان يقال «لاوجود له فى آن حاصلاً» و نحن نسلّم و نصحّح انّ الوجود المحصّل على هذا النحو لا يكون للزمان ، الّا فى النفس والتوهّم . وامّا الوجودالمطلق المقابل للعدمالمطلق، فذلك صحيح له . فانّه ان لم يكن ذلك صحيحا له، صدق سلبه ، فصدق انّ نقول انّه ليس بين طرفى المسافة مقدارُ امكان لحركة على حدّ من السرعة يقطعها ، و ان كان هذا السلب كاذبا، بل كان للحركة ، على ذلك الحدّ من السرعة ، مقدارٌ فيه يمكن قطع هذه المسافة ، و يمكن قطع غيرها بابطاء و اسرع ، على ما قد بيّنا قبلُ . فالاثبات الّذى يقابله صادق . وهو انّ هناك مقدارَ هذا الامكان . والاثبات دلالة على وجود الامر مطلقا ، و ان لم يكن دلالةً على وجوده محصّلاً فى آن او على جهة مّا ، و ليس هذا الوجود له بسبب التوهّم، فانّه و ان لم يتوهّم ،كان هذا النحو من الوجود و هذا النحو من الصدق حاصلاً . و مع هذا ، فيجب ان تعلم انّ الموجودات ، منها ما هى متحقّقة الوجود محصّلته ، و منها ماهى اضعف فى الوجود . والزمان يشبه ان يكون اضعف وجوداً من الحركة ، و مجانساً لوجود امور بالقياس الى امور ، وان لم يكن الزمان ، من حيث هو زمانٌ ، مضافاً ، بل قد تلزمه الاضافة . و لمّا كانت المسافة موجودةً ، وحدود

المسافة موجودةً ، صار الامر الّذى من شانه ان يكون عليها و مطابقاً لها او قطعاً لها او مقدارَ قطعٍ لها ، له نحو من الوجود ، حتّى ان قيل انّه ليس له البتّة وجود ، فقد كُذِبَ ، فان اُرِيدَ ان يُجعَلَ للزمان وجودٌ ، لاعلى هذا السبيل ، بل على سبيل التحصيل ، لم ۳
يكن الّا فى التوهّم . فاذن ، المقدّمة المستعملة فى انّ الزمان لاوجودله ثابتاً معناه ولاوجود له فى آنٍ واحدٍ ، مُسَلَّمةٌ . و نحن لا نمنع ان يكون له وجود ، وليس فى آنٍ ، بل وجودُه على سبيل الكون المتّصل بان يكون اىّ آنين فرضتهما ، كان بينهما الشىء الّذى ۶
هوالزمان ، وليس فى آنٍ واحد البتّة . و بالجملة ، طلبهم انّ الزمان ان كان موجودا ، فهو موجود فى آنٍ او فى زمان ، او طلبهم متى هوموجود ، ممّا ليس يجب ان يُشتَغَلَ به . فانّ الزمان موجود لافى آنٍ ولافى زمان ولاله متَىَ ، بل هو موجودٌ مطلقاً . واذا ۹
كان الموجود مطلقا ، هو نفس زمان ، فكيف يكون له وجودٌ فى زمانٍ ؟ فليس اذن قولهم ، انّ الزمان امّا ان لايكون موجوداً ، او يكون وجوده فى آنٍ او يكون وجوده باقياً فى زمانٍ ، قولا صحيحا . بل ليس مقابل قولنا ، انّه ليس بموجود ، هوانّه موجود ۱۲
فى آنٍ او موجود باقيا فى زمان ، بل الزمان موجود ، ولا واحد من الوجودين ، فانّه لا فى آنٍ ولا باقيا فى زمانٍ . وماهذا الّا كمن يقول : امّا ان يكون المكان موجوداً فى مكانٍ ، او فى حدِّ مكانٍ ، او يكون غيرَ موجودٍ . وذلك لانّه ليس يجب امّا ان يكون موجودا ۱۵
فى مكانٍ ، او فى حدِّ مكانٍ ، وامّا غير موجود . بل من الاشياء ماليس موجودا البتّة فى مكانٍ ، و من الاشياء ما ليس موجوداً البتّةَ فى الزمان او الآنِ و المكان . و المكانُ نفسُه من جملة القسم الاوّل ، والزمان نفسُه من القسم الثانى . وستعلم بعد هذا . انتهى كلامه ۱۸
بعبارته .

وقال فى ثانى رابعة قاطيغورياس الشفاء ، فى قسمة الكميّة الى ماله وضع فى اجزائه والى ماليس له وضع . و قد قيل ان الجسم المتحرّك لا وضع له . فان عنى القائل بذلك ۲۱
انّه لاوضع له ، الوضع الذى هومن المقولة ، فربّما اَوْهَمَ ذلك صدقاً ، وليس كذلك ، فانّه فرقٌ بين ان لايكون له وضعٌ ، و بين ان لايكون له وضعٌ قارٌّ . كما انّه فرق بين

ان لايكون له اينٌ ، و بين ان لا يكون له اينٌ قارٌّ . و كما انّ الحركة ، عند التحقيق ، لا تُخرج الجسم عن ان يكون ذا اَينٍ ، و اِن اَخرَجَتْه عن ان يكون ذا اَينٍ قارٍّ ، فكذلك حال الحركة بالقياس الى الوضع ، فانّها لاتُخرِج الجسمَ عن ان يكون ذا وضعٍ ، وان اخرجته عن ان يكون ذا وضع قارّ . انتهى بالفاظه .

و هذا القول ، كما ينصّ على وجود الحركة المتّصلة ، وجودا فى امتداد الزمان ، لاعلى سبيل القرار ، فكذلك ينصّ على انّ للمتحرّك فى زمان الحركة ، فرداً زمانيا ، من المقولة الّتى فيها الحركة ، غيرَ قارٍّ ، منطبقا على الزمان الممتدّ و الحركة المتّصلة . و بسط القول هنالك على ذمّة الافق المبين .

وَميضٌ

فكانّك ، اذن ، فى ميقات الحكم بانّ كـلّا من الزمان والحركة غير قارّ الذات و الوجود ، بحسب اعتبار قطر الامتداد الزمانىّ الّذى هو افق وجود المتغيّرات ، بما هى متغيّرات ، و قارّ الذات و الوجود ، بحسب اعتبار الحصول فى وعاء ثبات الوجودات الحادثة بعد العدم الصريح ، و هو الدهر .

فاِذَا التّاثَ عليك ذهنك فى هذا الحكم ، من بعد ماقد وَعَيْتَ و اَوْعَيْتَ ، فاعتبر الامرَ من امتداد الجسم المتّصل ، فانّه يُعَدُّ قارَّ الذات و الوجود ، من حيث تحشد اجزاؤه بحسب الحصول فى وعاء الثبات ، فتوجد معاً فى متن الدهر ، وكذلك بحسب الحصول فى افق الزمان ، فتحصل معاً فى آنٍ واحد وفى زمانٍ واحدٍ ، ان صحّ فرض حصول الجسم بماهو جسم فى الزمان ، وان لم تكن هى حاشدةً باعتبار نسبة وجودها الى امتداد الوعاء المكانىّ ، بحيث يصحّ ان تجتمع فى حدٍّ واحدٍ من حدود المكان ، فاجزاء الجسم المتمكّن ، لوكانت شاعرةً بانفسها مدركةً لأمكنتها ، لكانت حاسبةً اَنّ امكنتها غير قارّة الذات ، لكونها غيرَ مقترنةٍ بحسب الحصول فى اقطار امتداد المكان الّذى هو وعاء جملة المكانيّات ، من حيث انّ اجزاء المكان غير حاشدة التحقق فى حدٍّ واحدٍ ، و ان كانت هى قارّة الذات و الحصول ، بحسب الوجود فى متن الدهر و حاقّ

الواقع بالفعل ، و بحسب الوقوع فی قطر امتداد الزمان الّذی هوافق وجود جملةالزمانیات
بالفرض والتقدیر ، اعنی لوفرض صحّة حصول الامتداد القارّ الثابت المکانیّ فی الزمان ،
ولا شَطَطَ فی ذلکلاختلاف الشؤُن والاحکام باختلاف العوالم والمواطِن ، فلاقرار ۳
الذات من جهة سلب المعیّة المکانیّة ، وقرار الذات من جهة اثبات المعیّة الدّهریة الغیر
المتقدّرة بالفعل، والمعیّة الزمانیّةالداخلة فیجنس التقدّر والّلا تقدّر بالفرضوالتقدیر ،
ای لوصحّ وجود جوهر ذات الجسم ، بما هو جسم ، فیالزمان . واذاکانالامر فیالمکان ۶
والمکانیّات علی هذا السبیل ، فکذلکالزمانیّات الغیر القارّة فی امتداد افق الزمان ،
قارّة الحصول فی متن وعاء ثبات الحصول الّذی هوالدهر ، ولا شَطَطَ ، فقد اختلاف
طَوْر الحکم بحسب اختلاف الموطِنَیْن ، فلا قرار الذات والوجود ، منجهة سلبالمعیّة ۹
المتقدّرة الزمانیّة ، و قرارالذات فیالوجود منجهة اثباتالمعیّة الدهریّة الغیرالمتقدّرة ،
فَلْیُتَثَبَّتْ .

وَمِیْضٌ ۱۲

لعلّ من المعلوم المنصرح لدیک ، انّ الآن السیّال والحرکة التوسطیّة ،کما انّهما
یستوجبان وجود الزمان الممتدّ و الحرکة المتّصلة فی متن الاعیان ، فکذلک هما بما لهما
فیالاعیان ثبات تحقّق الذات السیّالة واختلاف النسبة الغیر المستقرّة الی الحدود الممکنة ۱۵
الانفراض ، یوجبان ارتسام الهیئة المتّصلة و المقدار الممتدّ منالحرکة والزمان فی الواح
الاذهان ،کالقُوَی الخیالیّة و النفوس المنطبعة . فما یرتسم من کلٍّ منهما فی الذهن ، فهو
قارّ الذات بحسب البقاء فی لوح الذهن . وامّا حدوث الارتسام فیه ، فعلی سبیلالتدریج ۱۸
فی مجموعالزمانالموجود فیالاعیان المنطبق علیه ذلکالمرتسمالذهنی . فالاجزاءالمنفرضة
فی المرتسم الممتدّ تکون متعاقبةً فی الارتسام ، علی نحو ماتتعاقب الاجزاء المفروضة فی
الخطّ المستقیم المرتسم فی لوح الحسّ المشترک ، من القطرة النازلة ، او الدائرة المستدیرة ۲۱
المرتسمة فیه من الشعلة المُجتالة ، ثمّ تحصل فیه مجتمعةً معاً بحسب البقاء بعد الحدوث
علی خلاف شاکلة الحصول فی الاعیان . ولیس یرتسم ، فی ایّ آنٍ فُرِضَ ، شیءٌ من

ذلك المرتسم اصلا ، اذ كلّ جزء منه هويّةٌ مقداريّةٌ او هيئةٌ اتّصاليّة . و بالجملة
زمان اوحركة . فكيف يطابق الآن ؟ والآنُ انّما يصحّ ان ينطبق عليه طَرَف ذلك المرتسم
٣ الممتدّ الّذى هو آنٌ ايضا او حدٌّ من حدود الحركة المتّصلة .

وَمِيْضٌ

انّ مجرّد عدم اجتماع الأجزاء بحسب الحدوث فقط ، من دون صدق ذلك
٦ بحسب البقاء ايضا ، ليس يستحقّ الشئ بحسبه ان يقال له انّه غير قارّ الذات . اليست
المقادير القارّة ، كالجسميّة التعليميّة فى الحركات الكميّة كما فى النموّ ، بل التخلخل الحقيقى ،
تزداد على سبيل التدريج فى الحدوث ؟ ولا ينثلم بذلك كونها قارّة الذات مجتمعة الاجزاء
٩ فى الوجود ، لكون مراتب الزيادات مجتمعة باعتبار البقاء . فاذن ، المرتسم من الزمان الممتدّ
والحركة المتّصلة فى لوح الذهن ، بما هو تدريجىّ الحدوث ، مع كونه قارّ البقاء فى الذهن ، لا يصحّ
ان يُعَدّ ممّا ليس هو بقارّ الذات البتّة . فانّ اجزاءَهُ المفروضةَ متعاقبةٌ فى حدوث الارتسام
١٢ الخيالىّ الّذى هو نحو وجودها فى الذهن . ثمّ اذا ارتسمت ، فاذا هى باقية توجد هناك معاً بحسب
البقاء ، كما مراتب الزيادات القارّة فى الحركة الكمّيّة . فاذن ، انّما معيار كون الزمان الممتدّ
والحركة المتّصلة غير قارّ الذات ، من حيث نفس الذات ، والآن السيّال والحركة التوسطيّة غير
١٥ قارّ الحصول ، لا من حيث نفسُ الذات ، بل باعتبار النسبة اللازمة الغير المستقرّة الى
الحدود الانفراضيّة ، هو الوجود العينىّ فى الخارج ، على سبيل اللّا قرار ، حدوثاً وبقاءً ،
فى افق التقضّى والتجدّد ، لا غير . فَلْيُتَثَبَّتْ .

١٨ ## وَميضٌ

كانّه ، اذن ، من المعلوم بالضرورة الوجدانيّة ، انّ المستبين من حال المتحرّك
بحسب المشاهدة الحسّيّة ، انّما هو الهيئة المتّصلة الغير القارّة المسمّاة «بالحركة القطعيّة»،
٢١ و المقدار الغير القارّ المسمّى «بالزمان الممتدّ» . ثمّ الحركة التوسطيّة و الآن السيّال ،
انّما يُحَقّقُهُما التفتيش بالفحص والبرهان ، فهما انّما يرسمان الحركةَ المتّصلة والزمان
الممتدّ ، بحسب ماهما موجودان فى الاعيان ، مُستَمِرّى الذات غيرَ مُستَقِرّى النسبة

الى الحدود المسافيّة المفروضة ، لابحسب ماهما مُدركان على هذه الجهة ، كما ربّما يَسبِق الى بعض الاوهام . وكذلك فى رَسْم القَطْرِ النازل و النقطة الدائرة بسرعةٍ امتداداً مستقيماً و خطّاً مستديرا فى الحسّ المشترك . اليس انّما المُشاهَدُ هو المرتسم فى لوح الحسّ وهو الخطّ المستقيم والخطّ المستدير ؟ و الراسم ايّاهما هوالقطرة النازلة و النقطة الدائرة من جهة الوجود فى الاعيان ، مع تبدّل الامكنة والأَيون والسُموت و الاوضاع على التدريج المتّصل . فاذن ، انّما المُدْرَكُ الحركة المتّصلة و الزمان الممتدّ ، و هما المرتسمان فى لوح الخيال ، والراسم الامرَانِ البسيطانِ الموجودان فى الاعيان ، على الجهة المُسْتَقْصاة بيانا و تبياناً .

وَمِيْضٌ

لعلّك غير ذاهل عن المنصرح المستبين لك ، انّ كلّا من ذينك الرّاسمين ، كما يكون مبدأ ارتسام الممتدّ المتّصل المرتسم فى مَشاعِر القُوَى الخياليّة السفليّة ، فكذلك يكون ذلك فى الواح النفوس المنطبعة الفلكيّة ايضا . فاذن ، الزمان الممتدّ بجملة امتداده المتّصل ، مرتسم فيها بالفعل . وكذلك حركة معدل النّهار الّتى هى محلّه بجملة هيْئَتِها الاتّصالية الغير المنقطِعَة ، بحسب وجودِ رَاسِمَيْهِما فى الاعيان ، على الجهة المُستَبِينَة .

وَمِيْضٌ

ألا انّك ، اذن ، فى ميقات نظم سياق البرهان على حدوث العالم بنظامه المتّسق المسمّى « بالانسان الكبير » ؟ . اليس من المعلوم لكلّ ذى حظٍّ مّا من بضاعة التحصيل و ذى قِسطٍ مّا من البصيرة العقليّة ؟ - انّ البارئ الحق تعالى سلطانُه ، ورآء عالَمى الزمان و المكان ، و هو متقدّم الوجود بالسرمديّة على الجزء المعيّن الحادث من الزمان الممتدّ ، كهذا اليوم مثلاً ، وكذلك على ما بازائِه من محلّه ، كهذه الدورة من حركة معدّل النهار المتّصلة . وقد تبرهن لك انّ اجزاء المتّصل الواحد موجودة جميعاً ، بعين الوجود الشخصىّ الّذى هو بعينه وجود كلّ ذلك المتّصل الواحد .

فإذن ، قداستبان بضرورة فِطرَةِ العقل ، من غير محيصٍ ومَحيدٍ ، انّ ذلك الوجود الشخصىّ الّذى هو وجود كلّ الزمان الممتدّ ووجود اجزائه ، وكذلك الوجود الشخصىّ الّذى هو وجود كلّ الحركة المتّصلة الّتى هى محلّ الزمان ووجود ابعاضها ، متاخّر بالوجود فى الدهر ، تاخرّاً تَخَلُّفيّاً انفكاكيّا صريحاً دهريّاً ، عن وجود البارئ الحقّ سبحانه ، فى السرمد المتقدّم عليه تقدّماً مطلقاً انفراديّاً صريحا سرمديّا .
و سوآءٌ عليك فى سياق نظم البرهان ، ءَاَخَذْتَ ذلك بالقياس الى امتداد الزمان الممتدّ المتّصل و اتّصال الحركة القطعيّة المتّصلة ، بحسب جوهر الهويّة فى متن حاقّ الاعيان ، او فى لوح ذهن النفس المنطبعة الفلكيّة ، اَمِ اعتَبَرْتَه بالقياس الى امتداد الآن السيّال و اتّصال الحركة التوسطيّة ، بحسب النسبة المتقدّرة المتّصلة الغير المستقرّة الّلازمة لهما الى الحدود الانفراضيّة .

فقد ثبت ، اذن ، انّ الحركة المستديرة الّتى هى محل الزمان ، وهى اقدم الحركات واظهرها ، و ان هى الّا حركة الفلك الاقصى المحدّد للجهات ، حادثة الذات مسبوقة الوجود بالعدم الصريح فى الدهر . وكذلك مقدارها الحالّ فيها ، و هو الزمان . و يلزم من ذلك ان يكون موضوع تلك الحركة ، وهو الجرم الا على المحدّد للجهات ، ايضا حادثا موجودا فى الدهر بعد العدم الصريح الدهرىّ . والّا ، لزم ان يكون موجودا اوّلاً فى الاعيان ، عِرْواً عن الحركة و السكون جميعاً ، اذا السكون ايضا ليس يتصحّح من دون الزمان ، ثمّ يتلبس بالحركة اخيراً ، عند حدوث الحركة . و ذلك خلفٌ محالٌ ، قد اَحالَتْهُ ضوابطُ الاصول الحِكْميَّةِ والقوانين الفلسفيّة .

و اذا ثبت حدوث جرم محدّد الجهات و حدوث حركته المستديرة المتّصلة الّتى هى بعينها محلّ الزمان ، فقد استتبّ اثبات حدوث سائر الاجرام و الحركات بأسرها على الاطلاق . لانّ الحركة الدوريّة الّتى هى اسرع و اظهر من كلّ حركة ، غَنيَّةُ الوجود عن سائر الحركات ، و هى غير مستغنية عنها ، فلا محالة يجب ان تتقدّم سائر الحركات ، حتّى يصحّ وجودها ، وكذلك موضوع تلك الحركة ، بالقياس الى

موضوعات سائر الحركات . فانّه ان لم تكن حركةٌ مستديرةٌ لجرمٍ محدّدٍ للجهات ،
لم‌تعرض للامتدادات المستقيمة جهاتٌ ، فلم يصحّ ان‌تقع فيها حركاتٌ مستقيمةٌ طبيعيّةٌ ،
فلم يكن تتصحّح حركةٌ قسريّةٌ ايضاً ، إذالقسر هو خلاف الطبع . فحيث لا طبع ، ۳
فلا قسرَ ايضا . فاذن ، حركة جسمٍ مّا وَحدَه ، ما لم تتحدّد الجهات ، و لم يحصل
مقدار الحركات ، و بالجملة ، ما لم يتقوّم عالم الاجسام مستحيلةٌ ، و ان لم تكن بَيِّنَةَ
الاستحالة . فكثير من المحالات استحالتها لا تظهر فى نفسها ، بل انّما تستبين بالفحص ۶
و البرهان . فالوهم لا يستنكر ان‌يكون زمان محدود مع‌الامتدادالمستقيم والحركةالمستقيمة ،
وان‌لم‌يكن‌فى‌الوجود جرمٌ مستديرٌ وحركةٌ مستديرةٌ ، لٰكنّ النظرفيما يصحّ فى‌الوجود ،
لافيما يستصحّه الوهم فى‌الوجود ، وان‌كان وجوده فى‌نفسه من‌المستحيلات . وقد حقّق ۹
الشريك فى‌الرياسة ايضا ذلك فى‌الشفاء ، اقتباساً بمفيد الصناعة فى التعليم الاوّل .

وَمِيْضٌ

اليس جرم‌الفلك الاقصى و منطقة معدل‌النّهار ، بالنسبة الى‌بدن‌الانسان الكبير ، ۱۲
وهو جملة العالم بنظامه المتّسق الشخصىّ ، فى منزلة يافوخ الرأس و امّ الدماغ ، بالنسبة
الى بدن العالم الصغير ، و هو الهيكل الهيولانىّ لنوع الانسان ، كما قاله مفيد الصناعة
ارسطوطاليس ، و الشمس و فلكها الكلّى ، بما يحويه من الافلاك الجزئيّة ، فى منزلة ۱۵
القلب وحجابِه والصدرِ و عظامِه ، فاذاثبت حدوث‌الراس والدماغ والصدروالقلب ،
ثبت حدوث سائر الاعضاء و جملة البدن بتّةً . فَلْيُتَبَصَّر.

وَمِيْضٌ ۱۸

الم يستبن لك فيما سلف ؟ ـ انّ فى ازاء كلّ نحو من القبليّة والبعديّة ، نحواً من
المعيّة ، و انّ القبليّة بالعليّة المضايفة للبعديّة بالمعلوليّة ، يشكل الامر فيما بازائها من
المعيّة ، اذ ليس يصحّ لمعلول واحد ، من حيث هو واحد ، علّتان تامّتان ، لا على ۲۱
سبيل الاجتماع ، و لا على سبيل التوارد و التناوب ، سوآء فيه التعاقب التعقبىّ و التبادل
الابتدائىّ ، على ما قداستبان برهانه‌فى كتاب «التقديسات» وغيره . فليس يتصحّح المعيّة

بالعليّة ، اذ لا يصحّ مَعانٍ بالعلّيّة فى مرتبةٍ واحدةٍ لواحدٍ متاخّر عنهما تاخّراً بالمعلوليّة .

٣ و ايضا ، ليس يصحّ لعلّةٍ تامّةٍ واحدةٍ ، بما هى واحدة ، معلولان ، اذ ليس فى طباع الكثرة ان تصادر معاً عن علّة تامّة واحدة من جميع الحيثيّات . و سنتلو عليك برهانه ، إن‌شاءالله العزيز العليم . فليس تتصحّح المعيّة بالمعلوليّة ، اذ لا يصحّ معان

٦ بالمعلوليّة متاخّران ، فى مرتبةٍ واحدةٍ ، عن واحدٍ متقدّم عليهما تقدّما بالعلّية . فسبيل تصحيح هذه‌المعيّة ان يُعتَبَر المَعانِ فى‌مرتبةٍ واحدة ، بماهما معانٍ فى‌المرتبة، علّتين فى تلك المرتبة لمعلولَيهما فى درجة واحدة . فهما ، اذن ، معانٍ معيّةً

٩ بالعليّة ، بالقياس الى المَعَيَنْنِ معيّةً بالمعلوليّة . و بذلك يثبت التلازم بين شيئين ، بماهما معلولان فى درجة واحدة .

فليعلم انّه ، اذا صدر الصادر الاوّل ، و يقال له العنصر الاوّل لعالم الامْرِ ،

١٢ عن البارئ الواحد الحقّ من كلّ جهةٍ ، عزّ سلطانه ، كان فى الصادر الاوّل اجتماع حيثيّات متصافقةٍ ، الامكانُ بالذات ، و الوجوبُ بالغير ، و الماهيّةُ ، والانيّةُ ، و تعقّل جوهر الذات ، و تعقّلُ ذات المبدأ الفيّاض البارئ الحقّ سبحانه . فتحصل ،

١٥ بحسب تلك الحيثيّات ، اعتبارات متكثّرة لذات المبدع الواحد الحقّ ، جلّ ذكره . فاذا جعلت هذه الاعتبارات حيثيّاتٍ تقييديّةً ، كان الفاعلُ التامُّ واحداً بالذات ، متكثّراً بالاعتبارات التّقييديّة المكثّرة لذات الموضوع . فكان عزّ سلطانُه ، الفاعلَ

١٨ المُبدِعَ لماهيّة العقل الاوّلِ الممكنِ بالذات ، والجاعلَ لانيّةِ العقل الاوّلِ الواجبِ بالغير ، والمفيض لجوهر ذات العقلِ الاوّلِ العاقلِ لجوهرذاته والعاقلِ لذاتِ فاعلِه . فاذن ، يتصحّح بذلك استنادُ الكثرة معاً الى الواحد الحقّ سبحانه ، بحسب

٢١ الحيثيّات المتكثّرة المتصافقة فى درجةٍ واحدةٍ ، فيكون ، اذن ، لجوهر العقل الثانى و جرم الفلك الاعلى ، و جوهر النفس الاولى المتعلّقة ببدن الفلك الاعلى ، بالنسبة الى البارى‌الحقّ ،المعيّةُ بالمعلوليّة . فى‌درجة واحدة ، وللبارئ الواحد لحقّ سبحانه،

بحسب الاعتبارات التقییدیّة المتکثّرة ، بالنسبة الی تلک الجواهر المستندة الیه فی درجة واحدة ، المعیّةُ بالعلیّة فی مرتبة واحدة . فیتحقّق التلازم بین هذه المعلولات ، لامحالة ، بذلک الاعتبار ، من غیر مِریَةٍ . فهذه جادّة سبیل العقل و قِدّةُ مَحَجّةِ الحکمة . وعلیها اطباق الحکماء المتألّهین والفلاسفة المحصّلین . ۳

و اذ قد تقرّر ذلک ، فقد استبان انّه ، اذا ثبت حدوث جرم الفلک الاقصی ، بل حدوث عالم الخلق جمیعا ، فقد ثبت حدوث ما معه فی درجة المعلولیّة من عالم الامر ، ۶ بل حدوث عالم الامر ایضا ، بِبِشَراشِرِهِ و اَرواقِه و مجامع جواهره و انواره قاطبةً ، لامتناع تشطیر المَبدعاتِ البسیطة و المفارقات المحضة المتقدّسة عن علایق استعدادات المادّة الهیولانیّة و معوّقات عالم الطبیعة الجسمانیّة بالحدوث والازلیّة . ۹

و مَیضٌ

و بالجملة ، الدهریّات الصرفة من الثابتات المرتفعة من کلّ جهةٍ عن الوقوع فی امتداد عالم الزمان ، ولا سیّما البسایط الجوهریّة من المبدعات المتعانقة الفعلیّة فی ترتیب ۱۲ سلسلة البَدؤ ، ولا سیّما الامریّات الالهیّة من الجواهر العقلیّة و المفارقات القدسیّة فی صدر عالم الامر ، لکون هویّاتها مُصْطَکّةً بالتعانق فی عالم الابداع ، و وجوداتها مُفْتَکّةً عن الرهانة بالامکان الاستعدادیّ ، یکون لامحالة انّما مِلاک مجعولیّتها فی الدهر ۱۵ من تلقاء الباریٔ الفعّال ، و صدورها بالفعل عن صُنع الفیّاض العلیم ، طباع الامکان الذاتیّ لاغیر . ولیس یعوقُها عن قبول الفیض والدخول فی عالم الفعلیّة ، اِلّا عَوزُ الامکان بالذات و فَقْدُ الاستحقاق للمَنع . فاذن ، لا یتصوّر فی الابداعیّات ، اعنی الذوات ۱۸ الّتی لیست هی مَرهُونةَ الوجود بالامکان الاستعدادیّ ، ان یکون بعضها داخلا فی الابداع بالفعل قبلَ بعض ، و ان یکون شیء منها مَعُوقاً عن ابداع الباریٔ الحقّ ایّاه فی الدهر علی الدَوْم الازلیّ ، و هو ، بحسب مُنّةِ طباع الامکان بالذات ، مستحقٌّ ۲۱ لذلک .

فاذن ، لمّا قضی البرهان فی قضیّة العقل الصریح ، انّ بعض مالا یصحّ له من

الامكان الاطّباع الامكان الذاتیّ، لجوهر جرم الفلک الاعظم المحدّد للجهات، وحرکته
المستدیرة المتّصلة و مقدارها الّذی هوالزمان، والنفس الاولی المتعلّقة به، والعقل الثانی
٣ الّذی هومعه فی درجة المجعولیّة مثلا، حادث الذات فی الدهر، بحدوث وجوده الدهریّ،
من بعد العدم الصریح، لا بزمانٍ و مکانٍ، استبان لامحالة انّ طباع الامکان الذاتیّ،
لیس فی مُنّتهِ ان یقبل الّا الوجودَ فی الدهرِ بعدالعدم الصریح. فیستبین من ذلک،
٦ انّ کلّ ماعلی طباع الامکان بالذات، فهو حادث الوجود بعد صریح العدم بتّةً.

فاذن قدانصرح اثبات حدوث العالم الاکبر المسمیّ «بالانسان الکبیر» من سبیل
البرهان اللّمّی من هذا المسلک ایضا. الحمدلله الّذی هدانا لهذا، و ماکنّا لنهتدی،
٩ لولا ان هدانا الله. والحمد لله ربّ العالمین، و صلّی الله علی سیّدنا و نبیّنا محمّد و آله
الطاهرین.

و َمیضٌ

١٢ انّ من المستغرَبات جدّاً ما قد اتّفق فی نوادر الاتّفاقات، انّ اِمامیَ الحکماء
الیونانیّین افلاطن الالهیّ المُتاَلّهَ و ارسطاطالس المُعَلِّمَ، زاغا عن اصل واحدٍ عقلیّ
من الاصول الحِکمیّة؛ فحادا فی بابین من امّهات ابواب حکمة مافوق الطبیعة، عن
١٥ سواء السبیل. امّا الاصل المَزیغُ عن مُراعاتِه و المَحیُودُ عن استذکاره، فهو انّ
اجزاء الممتدّ المتّصل الواحد الموجود، لیست بمعدوماتٍ صِرْفَةً، و لا بموجوداتٍ
متباینة الوجود، بل انّها موجودة بوجودٍ واحدٍ شخصیٍّ، هو بعینه وجود الکلّ المتّصل
١٨ الواحد بالشخص. و امّا اماما الیونانیّین، فاَفلاطن زاغ لَحظُهُ عن اعتبار هذاالاصل
فی الممتدّ المتّصل القارّ، فظَنّ بقاءَه فی صورَتیَ الاتّصال والانفصال بوجوده الشخصی.
فحادَ عن سَمْتِ الحقّ وَ اقْتَحم استنکارَ وجودالهیولی. وارسطوطالِس زاغ بَصرُهُ
٢١ عن استنهاض حکمه فی الممتدّ المتّصل الغیر القارّ، فنکَبَ عن الصِراط، وتاهَ فی
فَلاةِ تشطیرِ العالَمِ فی الکائن و المبدَع بالحدوثِ و الازَلیّة. و ذهب الی انّ اجزاء
الزمان، کاَمْسِ و الیوم و غدٍ مثلاً، متاَخّرة الوجود عن الباریْ الحقّ سبحانه،

تأخرّاً انفکاکیّا صریحاً دهریّا ، بخلاف الامر فی کلّ الزمان الممتدّ نفسه . فانّه انّما یصحّ تأخرّه عنه سبحانه ، تأخرّاً بالذات فی المرتبة العقلیّة ، لا تأخرّاً انفکاکیاً فی الوجود . و بالجملة انّ هذا الاصل مادّة البرهان علی وجود الهیولی وعلی حدوث العالم . ۳
و قد ذهل عن ذلک اماما الفلاسفة ، فاقتحم احدهما استنکارَ الهیولی و الآخر ازلیّة العالم . فلیعلم .

وَمیضٌ ۶

فاذن ، فَلنسلک سبیل الفحص من مسلکٍ آخر . الیس قد تقرّر لدیک ماقد اقترّ فی مقارِه ؟ ـ انّ من الممکناتِ ، ما مِلاک صُلُوحِه لقبول الفیض طباع امکانه الذاتیّ ، و منها ما لا یکون مستحقّا للافاضة الّا بالامکان الاستعدادیّ ، و ما یکون ۹
مرهونا بالامکان الاستعدادیّ ، فلیس هو قابل الهویّة لازلیّة الوجود فی الدهر ، بل یجب له ، بالنظر الی سِنْخ ذاته ، ان یکون بحیث لا یدخل فی الوجود البتّة ، إلّا بعد العدم ، .
فاذا دخل فی الوجود ، حصل له فی لحاظ العقل امور ثلٰثة . عدمٌ سابقٌ ، و وجودٌ ۱۲
عاقبٌ ، وصفةٌ لازمة لهذا الوجود ، وهی کونه غیر حاصل الّا بعدَ العدم . فامّاالوجود الحادث ، فمن تلقاء صُنع الفاعل . و امّا العدم السابق ، فمن جهة عدم استجماع شرایط الصنع وَ اِعْوازِ شیء من مُنتَظَرات المجعولیّة . وامّا صفة هذا الوجود ، و هی کونه ۱۵
البتّة بعد العدم ، فمن تلقاء نفس حقیقة هذا الموجود ، و من قِبَل سنخ ذاته ، اذ لم یکن فی مُنّة طباع جوهره استحقاق ان یکون داخلا فی الوجود ، لامن بعدالعدم . ولاصُنع للفاعل فی ذلک اصلا ، بل کان هو فی حدّ ذاته مرهونابالامکان الاستعدادیّ ، والاستعداد ۱۸
مُضَمَّنٌ فیه ، لاحصولُ المُسْتَعَدِّ له بالفعل ، بل بالقوّة بتّة .

فاذن قد بان انّ المرهون بالامکان الاستعدادیّ یکون وجوده بالفعل ببطلان عدمه المقابل لوجوده فی متن الواقع بتّة . فلا محالة . لیس یصحّ ان یکون ازلیّ الوجود ۲۱
فی الدهر بالضرورة . و بالجملة ، من المستبین عند العقل ، انّ الموجود الحادث الذات بالامکان الاستعدادیّ ، اذا دخل فی الوجود ، یبطل عدمه المقابل لوجوده ، فیکون

دخوله فی الکون بارتفاع لاکونه فی الواقع ، ولا یُستراب فی انّ عدمه السابق الزمانیّ ، لایرتفع بوجوده المتاخّر عنه بالزمان ، لعدم التقابل بینهما بالضرورة . فقد ثبت انّ فی الموجودات ، ماهو حادث الذات فی متن الواقع مستأنف الوجود بعد العدم الصریح فی الدهر ، فثبت الحدوث الدهریّ لامحالة .

وَمیضٌ

هل فی ذکراك ما قدّمناه لك مراراً ، انّ الفرق بین الکائن والمبدَع فی ظنّ المتطرّین ، هو انّ الکائن یکون وجوده بعد عَدَمِهِ المقابل لوجوده فی متن الواقع . فلاکونه فی متن الاعیان ، لا یجامع کونَه فی حاقّ الاعیان اصلاً . بل انّما یصحّ کونه فی الاعیان بارتفاع لاکونه . فلا یصحّ وجوده الّا بان یبطل عَدمه ، اذاللّیس والایس بحسب حاقّ الواقع ، متقابلان بتّةً ، علی خلاف الامر فی المبدَع ، اذ انّما ایسیته فی متن الواقع ، من تلقاء مبدعِهِ بعد لیسیّته المطلقة ، بحسب جوهر ذاته بما هی هی ، حیث هو ایس بالفعل فی متن الواقع ، من تلقاء اقتضاء العلّة الجاعلة . فهوایسٌ بالفعل بعد اللیس المطلق ، بعدیّةً بالذات ، بحسب المرتبةالعقلیّة ، لا انّه کائنٌ بعداللّاکون المقابل للکون ، بعدیّةً صریحةً انفکاکیّةً ، بحسب متن الاعیان . فالمبدَع ازلیّ ، و الکائن حادث لامحالة .

قالوا : العدم ، ای اللّاکون ، فی حاقّ الاعیان ، من مبادی کون الکائن فی حاقّ الاعیان بالعرض .

قال مفید الصناعة و معلّمها : العدم الّذی هو من الرؤس الثلثة الّتی هی مبادی الکون ، هوالعدم لابزمان ولا بمکان .

و قال الشریك فی طبیعیّات النجاة : ولابدّ له ، ای لکلّ ماکان بعدمالم یکن ، من عدم تَقَدَّمَه ، لانّ مالم یتقدّمه عدم ، فهو ازلیّ . ثمّ قال : وکون العَدَمِ مبدءاً ، هو لانّه لابدّ منه للکائن ، من حیث هو کائن . فله عن الکائن بُدٌّ ، وهو مبدأ بالعرض ، لانّ بارتفاعه یکون الکائن لابوجوده .

وقال فی الشفاء فی ثانی اولی السّماع الطبیعی : وقد یقال انّ الشیء کان عن الهیولی و عن العدم ، ولا یقال ، کان عن الصورة ، فیقال انّ السریر کان عن الهیولی ، ای عن الخشب ، و یقال کان عن الـّلا سریر . و فی کثیر من المواضع یصحّ ان یقال انـّه کان من الهیولی ، وفی کثیر منها لایصحّ . و دائماً یقال انـّه کان عن العدم . فانـّه لایقال : کان عن الانسان کاتب ، بل یقال انّ الانسان کان کاتباً ویقال عن النـّطفة کان انسان ، ویقال : عن الخشب کان سریر . والسبب فی ذلک ، امـّا فی النطفة ، فلانـّها خلعت صورة النطفیـّة فیکون هیٰهنا لفظة «عن» تدلّ علی معنی بعدُ ، کما فی قولهم : کان عن العدم ، کما یقال انـّه کان عن الـّلا انسان انسان ، ای بعد الـّلا انسانیـّة . انتهی کلامه .

وانت کنت قداستیقنتَ غیر مرّةٍ واحدةٍ ، انّ العدم الزمانیّ المتقدّم علی وجود الکائن ، تقدّما بالزمان ، لیس یصحّ فیه ان یقال انّ بارتفاعه یکون وجود الکائن ، فانـّه فی حدّه و عن زمانه لایرتفع بتـّةً . والـّا ، اجتمع النقیضان . و فی حدّ الوجود و زمانه ، لم یتحقـّق قطّ ، حتـّی یرتفع عنه . فالعدم الزمانیّ فی الزمان القبل ، لیس هو بمقابل لوجود الکائن الحادث فی الزمان البعد . فاذن لایصحّ ، ان یقال : بارتفاع العدم یکون الوجود الـّا فی العدم الصریح الدهریّ الـّذی بحسبه الحدوث فی الدهر ، لاغیر . فاذن ، استبان انّ الوجود المرهون بالامکان الاستعدادیّ الـّذی لایکون کونه الـّا بارتفاع لاکونه فی الواقع ، یجب ان یکون هو حادثا فی الدهر ، لامحالة . فَلْیُسْتَبْصَرْ .

وَمِیضٌ

اَماکُنـّا قَد تلونا علیک ، فیما قد سبق ؟ ـ انّ الحدوث الزمانیّ ، و هو کون وجود الشیء مسبوقا بعدمه الممتدّ المستمرّ قبل زمان الوجود الی وقت الحدوث ، انـّما مرجعه الی اختصاص الوجود بزمان محدودٍ ، مقطوع من جهة البداءة عندانٍ بعینه ، هو طَرف ذلک الزمان ، او بحدٍّ ماغیر منقسمٍ من حدود الزمان الـّتی هی الآنات . والعدم الزمانیّ فی الزمان القبل غیرمقابل للوجود الحادث فی الزمان اوالآن البعد ، لاختلاف الحدّین المتمایزین . فذلک العدم الغیر المقابل لهذا الوجود ، بما هو ذلک العدم ، لیس یصادم

كون هذا الوجود الحادث فى الزمان مسبوقا فى الدهر بعدم صريح دهرىّ غير زمانىّ ، او لايكون مسبوقا به ، وليس ايضا يستدعى شيئاً من ذلك .

و من المعلوم البيّن انّ الامكان الاستعدادىّ ، بما هو امكان استعدادىّ ، ملزومٌ لِصَحابة الحركة ، و الزمان انّما مقتضاه عدم حصول المُسْتَعَدِّ له بالفعل فى زمان حصول الاستعداد ، و سبق القوّة على الفعل بحسبه ، سبقاً مُكَمّماً فى الزمان . فاذن مجرّد ذلك لا يُحيلُ حصولَ الاستعداد و المادّة الحاملة له و الامرِ المُستَعَدِّ له جميعاً فى الدهر ، معاً ، معيّةً دهريّةً ، و سبق المادّة والاستعداد عليه بحسب الحصول فى الدهر ، سبقا بالطبع ، لاسبقا صريحا دهريّا . فالامكان الاستعدادىّ ، بما هو امكان استعدادىّ ، بالقياس الى وجود المُستَعَدِّ له ، ليس هو بمصادمٍ لحدوثه الدهرىّ ، ولاهو بمُستَدعٍ ايّاه . فاذن ، نقول : لولا انّ طباع الامكان الذاتىّ يأبىٰ ازليّة الوجود فى الدهر ، لم يكن لِلمُستَعَدِّ له الّا الحدوث الذاتىّ ، من حيث طباع الامكان ، و الحدوث الزمانىّ من جهة الامكان الاستعدادىّ ، لاغير . فكان يجتمع فى الشىء الكائن بالامكان الاستعدادىّ ، الحدوث الزمانىّ والازليّة الدهريّة . وليس يقتحم التورّط فى تسويغ ذلك الّا المنسلخ عن الضَريبَةِ العقليّة والمتخلّع من القريحة الاستوائيّة .

وَمِيْضٌ

فاذن ، قد استتبّ نظمُ سياقِ البرهان على حدوث نظامِ الكلّ بهويّته الجمليّة المتّسقة ، و هو مجموع العالم الاكبر المتّسق النّظام التّامّ المعبّر عن وحدته الشخصيّةِ الاتّساقِ «بالانسان الكبير» ، على سبيل اللمّ ، من هذا المسلك ايضا . فانّه قدانصرح انّ الحدوث الدهرىّ المستبينَ الاثباتِ للحوادث الزمانيّة المسبوقة الكون بالامكانِ الاستعدادىّ ، انّما مِلاك اثباته لها و مناط وجوب سبق العدم الصريح على وجودها فى الدهر ، طباع الامكان بالذات القاصر عن قوّة قبول الازليّة . فاذن ، كلّ ما يدخل تحت طباع الامكان ، يَجرِى عليه حكم الحدوث الدهرىّ ، بحسب سلطان سبق العدم الصريح عليه فى الدهر ، سبقا دهريّاً ، كما يجرى عليه حكم الحدوث الذاتىّ ايضا ، بحسب

سلطان سبق العدم علیه فی مرتبة الذات سبقاً بالذات ، علی ماهو المستبین .

ولقد استقصینا القولَ فی سبیل هذا المسلک ، باذن الله سبحانه ، استقصاءً بالغاً لادرجةَ فوقَه ، فی کتاب الایماضات والتشریقات . فاذن قداستبان لکلّ متبصّرٍ مستضیء البصیرة ، خمسة مسالک فی سیاق البرهان هنالک ، من سبیل اللّم . وقدکان یُعَدّ التشمیر لاقامة الدلیل المتّضحِ السبیل فی طریق هذا المطلب الرفیع السَمْک ، علی سَنَن القوانین النظریّة ، الی زَمَنِنا ، من خَوارِق العادات ، یَسَّرَنی ربّی ، جلّ ذکره ، لِذلک کلّه بقوّة قدسیّةٍ ربّانیّةٍ ، لا بفطرةٍ فکریّةٍ انسانیّة .

وَمیْضٌ

لاتتوهّمن انّه ، لولم یکن العدم الزمانیّ ، بماهوعدم زمانیّ ، عدماً فی متن الواقع ، لَصَدق « زید معدوم » فی زمان کذا ، و لیس هو بمعدوم فی الواقع ، فیلزم تحقّق المقیّد مع انتفاء المطلق . فمن المنصرح لِذِی تامّلٍ ما ، انّ عدم الشیء فی متن الواقع لیس مطلقا ، بالنسبة الی عدمه فی زمانٍ کذا ، او فی جمیع الازمنة ، کما قداسلفنا تبیانه . وهل الامر هنا لک الّا نظیر « زید معدوم فی نفسه » بالقیاس الی « زید معدوم » ، و « زید معدوم فی الواقع » بالنسبة الی « زیدٌ معدومٌ فی ظنّی » فَلْیُدْرَکْ .

وَمیْضٌ

فَلْنَنْتَقِلِ الآنَ الی بیان تناهی الزمان الممتدّ فی مقدار امتداده ، و الحرکة المتّصلة فی مقدار اتّصالها ، والکمیّة المنفصلة فی مراتب اَعدادِها . هل قرع سمعک؟ـ انّ حِزبَ الحقیقة من آل العقل ، یشترطون ، فی امتناع التمادی فی المقدار والتسلسل فی العدد الی لانهایةٍ بالفعل ، الاجتماعَ فی نحو الوجود و الترتّبَ فی جهة اللّانهایة . فاذا تحقّق الشرطان ، ترتّب علیه حکم الاستحالة فی مذهب البرهان ، سواء فی ذلک اَکان فی متن الاعیان ام فی لوح الاذهان ، وَاَکان فی وعاء الدهر ام فی افق الزمان .

فنقول : السنا قد عرّفناک وجود الزمان الممتدّ بالفعل بتمام امتداده فی الدهر ، وکذلک وجود الحرکة المتّصلة بالفعل بکمال اتّصالها ، و وجود الآحاد المترتّبة المتعاقبة

الزمانيّة بجملة اعدادها ؟ وقد تعرّفتَ ايضاً حصول ذلك كلّه بالوجود الانطباعىّ ، فى الواح الاذهان العلويّة بالفعل .

٣ فاستَشعِر ، اذن ، بِمَشعَر الفطانة ، انّ البراهين المُقامَةَ على اِحالَةِ اللّا نهاية بالفعل ، حيثما استجمعت الشرطين ، ناهضةٌ بالحكم هناك ، بحسب نحو الوجود العينىّ القارّ الثابت بالفعل فى متن الدهر ، ونحو الحصول القارّ على سبيل الانطباع بالفعل فى لوح ٦ الذهن العلوىّ . و بالجملة برهان الحيثيّات و برهان الوسط و الطرف و برهان التضايف و برهان الترتّب و البرهان الاَسَدُّ الاَخصَرُ القائمةُ بالقِسطِ على استحالة اللّا نهاية بالفعل ، فى الكمّ المتّصل القارّ الموجود ، و فى الكمّ المنفصل و معروضه من الموجودات ٩ المجتمعة المترتّبة ، وضعاً او طبعاً او عقلاً ، او الترتّب السببىّ والمسبّبىّ ، بحسب التقدّم والتاخّر بالطبع ، او التقدّم والتاخّر بالماهيّة ، او التقدّم بالعلّيّة والتاخّر بالمعلوليّة ، مُنسَحِبَةُ الذيل لامحالة فى الحكم ، على الزمان الممتدّ والحركة المتّصلة والمترتّبات المجتمعة فى الدهر ، ١٢ بامتناع اللّانهاية ، فيستحيل ان يتمادى مقدار امتداد الزمان و اتّصال الحركة فى جانب الازل الى لانهايةٍ ، او يذهب عدد الحوادث المترتّبة المتسابقة لا الى اوّلٍ . فَليُتَبصَّر .

وَميضٌ

١٥ امّا برهان الحيثيّات ، فهو انّه اذا كانت حيثيّات او اعداد موجودةٌ ، مترتّبة بالطبع او بالماهيّة او بالعلّيّة ، و حركاتٌ اوازمنةٌ موجودة ، مترتّبةً بالحدود والمراتب ، و مسافاتٌ او نقاطٌ موجودةٌ ، مترتّبةً فى الوضع ، فالعقل الصريح يحكم انّه ، اذا كان ١٨ مابين حيثيّةٍ مّا ، و ايّةِ حيثيّة كانت ، و مابين واحدٍ مّا ، وَ اىِّ واحدٍ كان ، ومابين حدٍّ مّا ، وَ اىِّ حدّ كان ، او بين آنٍ مّا و آنٍ آخر من الآنات ايّها كان ، ومابين نقطةٍ مّا و نقطةٍ اخرى ايّتها كانت لا يتناهى ، فقد لزم ان ينحصر عديم النهاية بين ٢١ طرفين حَاصِرى الترتيب . و ذلك امر فطرىّ البطلان ، و من الفطريّات الاوائل . و ان كان بين كلّ واحد من تلك الامور المترتّبة و اىّ امرٍ منها كان ، على الاستغراق الشمولىّ ، فى اللحاظ الاجمالىّ ، ليس يمكن ان يقع الّا متناهٍ ، فالكلّ ايضا متناهٍ بتّةً .

ولایُتَوَهَّمَنَّ انّ هذاحکم علیالکلّ الجُملّیِ ، بماحُکِمَ به علی کلّ واحد منالآحاد،
وقد یکذب ،کما لوقیل : کلّ واحدٍ واحدٍ من ابعاض هذا المقدار دون الذراع ، فهو
ایضا دون الذراع ، و ربّما یکون هو ذراعاً اواکثر ، فیتناول الحکم کـلّا من الابعاض ۳
المترتّبة ، و یکذب علی الجملة . بل یجب انْ یُعقَلَ انّه حکم اجمالیّ علی المترتّبات ،
علیالاستغراق العمومیّ ، بحیث یستوجب ان یتناول الجملة ،کما لوقیل : مابینهذهالنقطة
الطرف وایّة نقطة توجد اوتفرض فیهذاالمقدار دون الذراع ، فهذا المقدار دون الذراع ۶
فانّه ، اذا صدق ذلکالحکم علیالاستغراق الشمولیّ ،کانالمقدار بجملته دونالذراع ،
وکما اذا ماصحّ علی الاستغراق الشمولیّ انّ من مبدأ سلسلةٍ مّا الی ایِّ ما بلغه الترتیبُ
فیها دون الاربعین ، فقد صحّ بتّةً ، انّ جملَة السلسلة دون الاربعین . فاذن ، اذاصحّ ۹
علیالاحاطةالاستیعابیّة، انّ من مبدأ السلسلة الی ایّ مابلَغه الوجود و حَصَرَهُ الترتیبُ
فیها متناهٍ ، فقد صحّ انّ السلسلة بجملتها متناهیة بالضرورة الفطریة .

والقانون الضابط انّ الحکم المستوعب الشمول لکلّ واحد واحدٍ ،اذا صحّ علی ۱۲
جمیع تقادیرالوجود لکلّ منالآحاد مطلقا ، منفرداً کان عنغیرهاوملحوظاً علیالاجتماع،
کانَ یَنْسَحِبُ ذَیْلُه علی المجموع الجُملیّ ایضا ، من غیرامتراءٍ . و ان اختصّ
بکلّ واحد واحد بشرط الانفراد، کان حکم الجمله غیر حکم الآحاد . ۱۵

وامّا برهان الوسط والطرف ، فنقول فی سیاقِ نَظْمِه : کلُّ معلول او حدّ ،
فانّ له فی حدّ ذاته خاصیّةَ الوسط ، فی انّ من وَرائه لامحالة سبباً اوحدّاً آخر ، هو
بالنسبة الیه کالطرف بالنسبة الی الوسط . لست اقول : له ذلک من حیث هو معلول ۱۸
مضایف للعلّة ، اذالامر بحسب ذلک سواء فی العلّة والمعلول جمیعاً . بلاقول : لهتلک
الخاصیّة ، بحسب نفس ذاته المعلولة المفتاقة المفتقرة فی حدّ جوهره ، علیخلاف سُنَّة
نفس ذاتالعلّة . فاِذَا ارتَقَتْ عللٌ لمعلولٍ مّامترتّبةً الی لانهایة، او حدودٌ متمایزةُ ۲۱
الوجود فی سلسلة مترتّبة بغیر نهایةٍ ، استغرقت المعلولیّة و الوسطیّة جمیعَ آحادِ السلسلة
بأسرها ، اذ ما منواحد منها ، الّا وهو معلول لما فوقه ، و وسط بالقیاس الیه،وان کان

هو علةٌ لما تحته، و طرفاً بالقياس اليه . فهما لوحظت الآحاد قاطبةً ، لحاظةً اجماليةً ،
بانّ انّها بأسرها قد استوعبتها الوسطيّة بتّةً . فليس هناك الّا اوساطٌ مترتّبةٌ
٣ بلانهاية ، فاذن ما لم يتقرّر طرفٌ ليس هو بوسط ، و سببٌ ليس هو بمسبّبٍ ،
تنتهى اليه الاوساط و المسبّبات ، لم يكن يتصحّح منتاحٌ عن لزوم تحقّق الوسط من
دون الطرف .

٦ و بالجملة ، مادام فى سلسلة المعلولات والعلل مثلا للواسطة كجملة مافوق المعلول
الاخير ، حكم الطرف الذى هو مبدأ السلسلة كالمعلول الاخير فى حكم الوسطيّة ، بحسب
جوهر الذات المعلولة ، لم يكن يتصوّر هناك حصولٌ رأساً ، الّا بطرفٍ ليس هو بوسطٍ
٩ من حيث نفس ذاته المتقدّسة عن الفاقة و المعلوليّة والوسطيّة .

و امّا برهان التضايف ، فنقول : اذا ارتقتْ سلسلةٌ من مسبّبٍ مّا واسباب له،
ومن مسبوق مّا و سابقات عليه ، مترتّبة فى التراقى الى لانهايةٍ ، كانت فى المسبّب الاخير
١٢ و المسبوق الاخير مسبّبيةٌ وحدها ، بلا سببيّةٍ ، و مسبوقيّةٌ وحدها بلا سابقيّةٍ ، و فى
كلٍّ من الّتى فوقه سببيةٌ و مسبّبيةٌ و سابقيّةٌ و مسبوقيّةٌ جميعاً . فكانت المسبّبيّات
اكثر من السببيّات بواحدةٍ ، والمسبوقيّات اكثر من السابقيّات بواحدةٍ . ومن الفطريّات
١٥ انّ سببيّةً واحدةً لا تكون بازائها الّا مسببيّةٌ واحدةٌ ، و سابقيّةً واحدةً لاتقع فى
ازائها الّا مسبوقيّةٌ واحدةٌ . فاذن ، يلزم ان تكون فى السلسلة مسببيّةٌ مّا ، ليست هى
بازاء سببيّةٍ مّا ، و مسبوقيّةٌ مّا ، ليست هى فى ازاء سابقيّةٍ مّا اصلاً . فيزيد احد
١٨ المتضايفين على الآخر بالعدد . و ذلك خلفٌ محالٌ بالضرورة الفطريّة .

وامّا برهان الترتّب ، فاعلمن انّ كلّ سلسلةٍ من عللٍ و معلولاتٍ مترتّبةٍ ،
فهى يجب ان تكون لامحالة بحيث ، اذا فرض انتفاء واحدٍ من آحادها ، استوجب
٢١ ذلك انتفاءَ مابعدَ ذلك الواحد من آحاد السلسلة . فاذن كلّ سلسلةٍ موجودةٍ بالفعل
قد استوعبتها المعلوليّةُ على الترتّب ، يجب ان تكون فيها علّةٌ هى اُولى العلل ،
لولاها لانتفت جملةُ المراتب الّتى هى معلولاتها و معلولات معلولاتها ، الى اقصى

الترتيب و آخر الاستناد . و الّا ، لم تكن المعلوليّة على التّرتّب ، قد استوعبت آحادَ السلسلة بالاسر . فاذا فرضنا سلسلة متراقِيَةً لا الى علّةٍ بعينها لاتكون لها علّة ، لم تكن هناك علّة هى اولى العلل ، لولاها لبطلت السلسلة باسرها . و ذلك يصادم استيعاب المعلوليّه جملة السلسلة بالاسر . و بالجملة ، انّ استغراق المعلوليّة ، على سبيل الترتّب جميع آحاد السلسلة بالاسر ، بحيث لايَشُذُّ عنها شىءٌ منها اصلا ، مع وضع ان لا تكون هناك علّة واحدة للجميع ، لولاها لانتفت السلسلة باسرها ، مُتَهافِتٌ . فمن خواصّ استيعاب المعلولية للمترتّبات باسرها ، استيجاب علّة واحدة ، لولاها لم يكن لشىء من آحاد السلسلة المترتّبة حصول رأساً ، ولا تعلّق لهذا الحكم بتناهى السلسلة او لاتناهيها ، ولا اختلاف له فى الصورتين اصلاً . فليتبصّر .

وامّا البرهان الاسدّ الا خصَرُ ، فهو انّه ، اذاكان مامن واحدٍ من الآحادالذاهبة فى الترتّب بالفعل الى اللّانهاية ، الّا وهو كالواحد الاخير ، فى انّه ليس يتقرّر مالم يتقرّر شىء آخر و راءه من قبل ، كانت الآحاد اللّامتناهية باسرها يصدق عليها انّها لاتدخل فى التقرّر ، ما لم يكن شىء آخر من ورائها متقرّرا من قبل . فاذن غَرِيزةُ العقل الصريح تتبصّر ، و قاضى الفطرة العقليّة يقضى انّه من اين يتقرّر فى تلك السلسلة شىء حتى يتقرّر شىء مّا من بعده .

وَمِيْضٌ

فامّا السبيل التطبيقىّ ، فلاثقة بجدواه ولا تعويل على برهانيّته ، بل انّ فيه تدليساً مُغالَطِيّاً ، فاللّا متناهيات فى جهةٍ واحدةٍ ربّما تَطرّقَتْ اليها المُفاوَتَةُ من الجهة الاخرى الّتى هى جنبة التناهى ، لامن الجهة الّتى هى جنبة اللّانهاية ، كما سلسلة المآت بغير نهاية ، و سلسلة الآلاف الى لانهايةٍ ، وليس يتصحّح تحريك اللّا متناهى بكليّته من جهة اللّانهاية ، و اخراجُه بكلّيته عن درجته و حيّزه و مرتبته ، و عن الدرجات الّتى لآحاده بالاسر فى تلك الجهة . فاذن ، اذا طُبِّقَ طرَفُ احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة و النقصان فى جهة التناهى ، على طرف السلسلة الاخرى ،

تطبيقاً وهميّـاً او فرضيـّاً ، انتقلت الزيادة من حيـّز الطرف و درجته الى حيـّز الوسط و مرتبته ، ولايزال تنتقل و تتردّد فى الاوساط ، مادام الوهم اوالفرض معتملاً للتطبيق ، ولا يكاد تنتهى الى حدّ بعينه ودرجة بعينها ابداً ، ولا تبلغ اقصى الحدود وآخرالدرجات عَوْضُ . فاذا ماانْبَتَّ اعتمالُ الوهم ، وَانْصَرَم عَمَلُ التطبيق ، اتّفق التفاوتُ بالمُفاضَلة على ذلك الحدّ و على تلك الدرجة ، واقترّ القدر الزائد فى مَقَرِّ تلك المرتبة . و بالجملة لا مصير للمـُفاوَتَةِ الى جنبة الّلا نهاية ابداً ، بل انّها ابداً فى جنبة التناهى ، امّا فى حدّ الطرف ، وامّا فى شىء من حدود الاوساط . فَلْيُتَثَبَّتْ ولايُتَخَبَّط .

وَمِيْضٌ

قال بارع المحقّقين فى نقد المحصّل : الدليل الّذى اعتمد عليه جمهور المتكلّمين فى مسئلة الحدوث ، يحتاج الى اقامة حجّة على امتناع وجود حوادث لااوّل لها فى جانب الماضى . فنورد اوّلاً ماقيل فيه وعليه ، ثمّ اَذْكُرُ ماعندى فيه . فاقول : الاوايل قالوا فى وجوب تناهى الحوادث الماضيّة ، انّه لمّاكان كلّ واحد منها حادثا ، كان الكلّ حادثا . واعترض عليه بانّ حكم الكلّ ربّما يخالف الحكم على الآحاد . ثمّ قالوا : الزيادة و النقصان يَتطَرّقانِ الى الحوادث الماضية ، فتكون متناهية . و عورض بمعلومات الله تعالى و مقدوراته . فانّ الاولى اكثر من الثانية ، مع كونهما غير متناهيتين . ثمّ قال المحصّلون منهم : الحوادث الماضية ، اذا اُخِذَت تارةً مبتدِئةً من الآن ، مثلا ، ذاهبةً فى الماضى ، و تارةً مبتدِئَةً من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبةً فى الماضى ، وَطُبِّقَتْ احديٰهما على الاخرى فى التوهّم ، بان يجعل المبدءانِ واحداً ، و هما فى الذهاب الى الماضى متطابقين ، استحال تساويهما . و الّا ، كان وجود الحوادث الواقعة فى الزمان الّذى بين الآن و بين السنة الماضية وعدَمُها ، واحداً . واستحال كون المُبْتَدِئَة من السَنة الماضية زايدة على المبتدئة من الآن ، لانّ ما ينقص من المتساويين ، لا يكون زائدا على كلّ واحد منهما . فاذن يجب انتكون المبتدئة من السنة الماضية فى جانب الماضى انقص من المبتدئة من الآن فى ذلك الجانب . ولايمكن ذلك ، الّا بانتهائِها قبل انتهاء

المبتدئة من الآن ، و يكون الانقصُ متناهياً ، والزايد عليه بمقدار متناه يكون متناهيا .
فيكون الكلّ متناهيا. و اعترض الخصم عليهم ، بانّ هذا التطبيق لايقع الّا فى الوهم ،
وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه ، و غيرالمتناهى لا يرتسم فى‌الوهم . ومن‌البيّن ۳
انّهما لايحصلان فى الوجود معاً ، فضلاً عن توهّم التطبيق فيهما فى الوجود . فاذن هذا
الدليل موقوف على‌حصول مالايحصل ،لافى‌الوهم ولافى‌الوجود . وايضاالزيادةوالنقصان
انّما فرض فى الطرف المتناهى . لا فى الطرف الّذى وقع النزاع فى تناهيه . فهو غير ۶
مؤثر فيه .

فهذا حاصل‌كلامهم فى هذا الموضع . و انا اقول : انّ كلّ حادث موصوف
بكونه سابقاً على مابعده ، و بكونه لاحقا بما قبله ، و الاعتبارَانِ مختلفانِ . فاذا اعتبرنا ۹
الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة ، من حيث‌كلّ واحد منها سابق ،وتارة من‌حيث
هو بعينه لاحق ، كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار ، متطابقتين فى‌الوجود ،
ولايحتاج فى‌تطابقهما الى توهّم تطبيق . و مع‌ذلك ،يجب كون السوابق اكثر من‌اللواحق ۱۲
فى الجانب الّذى وقع النزاع فيه . فاذن اللواحق متناهية فى الماضى ، لوجُوب انقطاعها
قبل انقطاع السوابق ، والسوابق زايدة عليها بمقدارٍ متناهٍ ، فتكون متناهية ايضا . انتهى
كلامه بعبارته . ۱۵

وكانك بما قَدْناكَ عارف بِمُرِّ الحقّ ،وستَزدَادُ فيه‌استبصاراً من‌ذى‌قبَلٍ ،
إن شاءالله العَزيزُ العليم .

وَمِيْضٌ ۱۸

انّما سلطان قضاء العقل بالبرهان على الّلانهاية ، بالامتناع فى سلسلة التصاعد فى
العلل مطلقا ،لا فى سلسلة التنازل فى‌المعلولات من سبيل‌الصدور . فَمَحْزُالقول الفصل ،
انّ فى سلسلة التراقى ،على تقدير الّلاتناهى ، ليس توجد علّة يتعيّن فى لحاظ العقل انّها ۲۱
لامحالة تكون متقرّرة اوّلاً ، ثمّ من تلقائه تدخل السلسلة المترتّبة باسرها فى التقرّر ، و
انّ ذلك ميزان الحكم بالاحالة ، والامر فى سلسلة التّرامى على خلاف ذلك .

فلئن قلت : كيف حكمتم على جملة البراهين انّها جميعا على هذا السبيل ، و الّذى يستبين من برهانى الحيثيّات والتضايف انّ حكمهما بالاحالة منسحب الذيل على سلسلتى التصاعد والتنازل ، سواءً من غيرفرق ؟ قلت لك: اما تحققت انّ ميزان الحكم بالاحالة ، بحسب ایّ برهان اُقيمَ ، هو استجماع شرطى الترتّب و الاجتماع فى الوجود بالفعل فى جهة اللانهاية ؟ فمعيار الفرق ، اذن ، ينصَرِح بتامّلٍ غايرٍ . اليست العلل و المعلولات المجتمعة فى الوجود ، انّما تكون مترتّبةً بحسب المرتبة العقليّة لنفس الذات بماهى الذات ، لابحسب الوقوع فى متن الخارج ، اذ ليس لها فى حاقّ الاعيان الّا المعيّة الصِرفة .

فاذن ، نقول : فى صورة التصاعد ، تكون العلل المترتّبة المتصاعدة الى لانهايةٍ ، مجتمعة الحصول بأسرها ، لامحالة ، فى مرتبة ذات المعلول الاخير ، فيكون الترتُّب و الاجتماع فى الوجود جميعاً فى جهة الّلانهاية . فامّا فى صورة التنازل ، فالمعلولات المترتّبة لاتكون متحقّقة فى مرتبة ذات العلّة . اليس المعلول لايتصحّح له الوجود فى مرتبة ذات العلّة ، على خلاف الامر فى العلّة ؟ فانّها واجبة الوجود فى مرتبة ذات المعلول بتّةً . فاذن ، ليس يتحقّق شىء من المعلولات فى مرتبة ذات شىء من العلل ، فضلاعن تحقّق المعلولات الغير المتناهية فى مرتبة ذات العلّة . فاذن ، فى المعلولات المترتّبة الى لانهاية ، تكون اللانهاية فى جهة ، هى جهة التّرامى والتّنازلِ ، والترتّب والاجتماع فى الوجود بالفعل فى جهة اخرى ، خلاف تلك الجهة ، وهى جهة التراقى والتصاعد . فليتبصّر . و هناك ضروب من وجوه الفرق ، اوردناها فى كتاب التصحيحات و التقويمات ، و هو كتاب تقويم الايمان .

وَمِيْضٌ

انّ المتكلّفين لما لايَعنيهِم ، من جماهير المتكلّمين ومن اتباع المتفلسفين ، تذهب اوهامهم و ظنونهم الى انّ تناهى مقدار اتّصال الحركة و امتداد الزمان و تناهى عددالحوادث الزمانيّة المتعاقبة فى جانب الماضى ، فى قوّة اثبات الحدوث و نفى الازليّة . ولا يستشعرون انّ شيئاً من النهاية واللانهاية فى الكميّة المتّصلة او المنفصلة ، لا حظّ له

من التعلّق بشیء من الازلیّة واللّا ازلیّة فی الدهر ، بحسب دوْم الوجود او سبق العدم الصریح الغیر الداخل فی جنس التقدّر واللّا تقدّر . الیست امتدادات الابعاد المکانیّة متناهیة المقدار ؟ و هی بحسب ذلک لا یلزمها ان تأْبیَ او تستدعیَ ان تکون ، من حیث الوجود فی الدهر ، حادثةً او ازلیّةً ، فکذلک اتّصالات الحرکات المستقیمة و المستدیرة و کمیّات الامتدادات المتّصلة الزمانیّة و مراتب اعداد الکمیّات المنفصلة . و بالجملة، النهایة واللّانهایة بحسب الکمیّة ، امرٌ وراء الازلیّة واللّاازلیّة بحسب الوجود ، فهما عندالعقل معنیان ، کلّ منهما مباین للآخر فی المفهوم ، غیر مستلزم ایّاه فی التحقّق . و اقتحام هذه الاوهام و الظنون ، من تبِعاتِ عدمِ الفرق بین العدم الصریح الدهریّ و بین العدم المکمّم الزمانیّ ، و حِسبانِ انّ الزمان ، لوکان معدوماً اوّلاً ، ثمّ داخلاً فی الوجود اخیراً ، لکان عدمه واقعاً فی الامتداد الموهوم الزمانیّ المتمادی ذهابه فی جهة المبدأ الی لانهایةٍ ، والمنقطع استمراره فی جهة المُنتهی ، عند آنِ بداءةِ دخوله فی الوجود ، و لوکان متناهی المقدار ، لکان انتهاء مقداره عند آن انقطاع ، عدمه المستمرّ من قبل ، الی غیر ذلک من التوهّمات الکاذبة و التخیّلات الفاسدة . فلا تکوننّ من السفهاء المتوهّمین .

ومیضٌ

لاتحسبنّ الزمان مقداراً مستقیمَ الامتداد ، کما الابعاد الخطیّة الاستقامیّة والمسافات السطحیّة الاستوائیّة ، فیکون فی حِسْبانِک انّه انّما الفرق بین کمیّات الخطوط المستقیمة و السطوح المُستَوِیَةِ و بین کمیّة الزمان ، بالقاریّة واللّاقاریّة ومطلق الاستقامة والاستواء امر تشترک فیه الکمیّات القارّةُ من الخطوط المستقیمة و السطوح المستَوِیَةِ و الکمیّة الغیرُ القارّة الّتی هی الزمان . بل علیک ان تتامّلَ تامّلاً ادقّ من المشهور ، فتعلم انّ الزمان ، کما انّ محلّه حرکة مستدیرة وحامل محلّه جرم مستدیر ، فکذلک هو ایضاً لیس بمستقیم الامتداد ، بل حقیقته انّه مقدارحرکة مستدیرةٍ وهو کمّ متّصلٌ غیر ذی وضعٍ منطبقٌ علی حرکةٍ مستدیرةٍ ، هو مقدارها الحالّ فیها ، و به تتقدّر الحرکات

المستديرة والمستقيمة على الاطلاق العمومىّ . وهو منطبقٌ ايضاً على محيطِ دائرةٍ عظيمة، هى منطقة تلك الحركة و منطقة الفلك الاعظم المتحرّك بها ، بل منطقة العالم الجسمانىّ
٣ باسره . وليس انّ الكرة القُصيا الّتى تُحَدِّدُ الجهاتِ اُبدِعَتْ بلا حركةٍ ، ثمّ تحرّكت اخيراً ، بل انّها اُخرِجَت من جوّ الليس المطلق ومن جوف العدم الصريح ، الى فضاء الايس الدهرى ، متحرّكةً حركةً مستديرةً متّصلةً غيرَ مُنْبَتّةِ الهويّة ولامنقطِعَةِ
٦ الاتّصال . وليس لها فى الوجود حدٌّ معيّنٌ منطبقٌ على مبدأ المسافة وطرف الامتداد . فاذا عُيِّنَ لها فى الوهم ، بحسب الفرض الانتزاعىّ ، مبدأٌ بالفعل من نقطةٍ معيَّنةٍ موهومةٍ فى المنطقة ، تحصّلت بذلك عند العود اليها دورة تامّةٌ واحدةٌ . ثمّ اعتُبِرَت
٩ بعد ذلك دوراتٌ تامّاتٌ ، وكلّ دورة مفروضة من دورات الحركة المتّصلة، منطبقة على تلك المنطقة الّتى هى دايرة معدّل النهار . وكذلك الزمان الذى هو المقدار الحالّ فى تلك الحركة، اَبْدَعَهُ و خَلَقَه البديع الخلّاق سبحانه، فاَخرجَه من جوّ صرف
١٢ الليس المطلق ومن جوف كَتْمِ العدم الصريح، الى فضاء فعليّة الاَيْس القَراح الدهرىّ، متّصل الامتداد غيرَ مقطوع الاتّصال، ولا مَبْتُوتَ الكميّة، فهو عدد الحركة الدوريّة المستمرّة الاتّصال و مقدارها ، و هو فى نفسه كمٌّ متّصلٌ واحد بالشّخصية ، مستدير
١٥ بالكميّة ، متناه بالمقداريّة ، غير منقطع الاتّصال بالانفصال الا فى التوهّم . فاذا عيّن الوهم فيه آناً ، بحسب الفرض ، ازاءّ لمبدَأٍ مفروض ، فى الحركة المستديرة الّتى هى محلّه ، حسب انفراض نقطةٍ بعينها فى معدّل النّهار ، استتمّ دورٌ واحدٌ غير ذى وضع
١٨ للزمان ، حيثما تستتمّ لمعدّل النهار دورةٌ واحدةٌ تامّةٌ .

فاذن، انّما الساعات اجزاء دور واحدٍ زمانىٍّ ، والشهور والاعوام ادوار متعدّدة زمانيّة ، و درجات دايرة معدّل النهار ، بحسب كمّيّة نفسها المتّصلة القارّة المستديرة
٢١ اجزاء الدايرة الفلكيّة ، و بحسب كمّية حركتها المتّصلة المستديرة الغير القارّة اجزاء الدور الزمانىّ .

فاذن ، يستبين لك انّه ، كما لانقطة بالفعل فى محيط الدايرة ، ولا فى سطح الكرة ،

مع انّ كلّاً منهما متناهى المقدار فى المساحة ، فكذلك لا طَرَف للحركة الدوريّة المتّصلة الفلكيّة ، ولا آنَ فى الزمان الممتدّ المتّصل بالفعل ، مع كون كلّ منهما متناهى الامتداد بالفعل فى الكمّيّة والمقداريّة ، ولا يعرضهما فى اتّصالهما انبتات ولاانجذاذ الّا بالتوهّم . فهذا اصل تقتضيه الاصول البرهانيّة والقوانين العقليّة . وستَزدادُ فى ذلك استبصاراً و استيقاناً ، فيما سَيُتلَى عليك فى مُؤتَنف الكلام ، إن شاءالله العليم العلّام . ۳

[illegible] مستديرة [illegible]

[illegible]

[illegible] التي هي [illegible]

[illegible]

[illegible] فلكية الأثير [illegible]

[illegible] حركة الدوري

[illegible] الشخصية [illegible]

[illegible] التوهم [illegible]

[illegible] الحركة المستديرة التي [illegible]

[illegible]

[illegible] والأعوام أدوار متعلقة

[illegible] حسب [illegible] المتعلقة القارة [illegible]

[illegible] المستديرة [illegible]

[illegible] المحيطة بالقمر و محيط الدائرة . ولا في سطح الكرة

القبس السابع

في تعقّبِ احتجاجاتٍ اقتضابيّةٍ ، و مراوغاتٍ جَدليّةٍ ، و انتقادِ قياساتٍ ، وشكوك مُغالَطيّة ومُشاغَبيّةٍ ، على الطرفين من الفريقين .

وَمْضَة

٣

هل عندك فيما وَعَيْتَ و اوعَيْتَ ؟ ـ انّ من الاصول والضوابط ، انّ العدم الطارى ممتنع بالنظر الى ذات الزمان ، وكذلك العدم السابق المستعقب للوجود ، و انّما الممكن له بالنظر الى ذاته ، العدم بالمرّة رأساً ازلاً و ابداً ، دون شيء من العدمين في حاشيتي الوجود . وعلى ذلك اطباق الحكماء المبرّزين والعقلاء والمحصّلين . والتشكّك بانّه ، اذن ، يلزم ان يكون الزمان واجب الوجود ، ساقط . فانّ الواجب بالذات ، هوالّذى يجب لذاته بذاته طبيعة الوجود ، و تمتنع على ذاته بذاته طبيعةالعدم . ووجوب الطبيعة لا يستلزم وجوب افرادها ، كما امتناعها يستلزم امتناع الافراد ، بل ربّما يمتنع بعض الافراد والحصص بخصوصه ، مع وجوب نفس الطبيعة ، فيمتنع عليه الوجود بعد العدم ، اوالوجود العارض للماهيّة ، اوالوجودالواجب من تلقاءالغير ، بحسب خصوصيّات القيود او التّقييدات . و الممكن بالذات ، ما لا يجب له و لا يمتنع عليه بحسب نفس ذاته طبيعة الوجود و لا طبيعة العدم . و امكان الطبيعة ليس يصادم امتناع بعض الافراد ، اوالحصص بخصوصه من تلقاء خصوصيّةالقيد اوالتّقييد . فيمتنع على كلّ ممكن بالذات ، وجود يكون عين ماهيّته ، او من جوهريّات ماهيّته ، و وجود لا يسبقه الليس المطلق ، بحسب جوهر الماهيّة ، سبقا بالذات ، ووجود لايسبقه العدم الصريح سبقاً دهريّا ، على

٦ ٩ ١٢ ١٥

ماقد تبرهن لديك ؟ و على الجوهر ، بما هو الجوهر ، وجود قائم فى موضوع ؛ و على
العرض ، بما هو العرض ، وجود قائم بالذات ؛ و على الحركة و الزمان الوجود القارّ ؛
۳ و على الزمان العدم السابق المستعقب للوجود ، والعدم الطارى اللاحق بالذات بعد الوجود .

وَمْضَةٌ

ثمّ أ َفى ذكراك ما اوردته فى الصراط المستقيم و فى الافق المبين ؟ ـ انّه و ان لم
٦ يكن يلزم هناك الوجوب بالذات ، الّا انّه لامَنَاص من لزوم استغناء الممكن الباقى عن
علّة فاعلة لذاته فى البقاء ، مبقية لهويّته فى الوجود . اليس ، اذا امتنع العدم الطارى بالنظر
الى نفس ذات الزمان ؟ ومن المستبين انّ امتناع احد طرفى النقيض ، بحسب جوهر الذات،
۹ فى قوّة وجوب الطرف الآخر بالنظر اليه ، بحسب نفس الذات، فيلزم ، اذن ، ان يكون
الوجود المتقابل للعدم الطارى ، و هو الوجود الطارى ، او الوجود المستمرّ ، او ما شئتَ
فَسَمِّه ، واجباً لذات الزمان ، بحسب جوهر ذاته . فيكون لا محالة غير مفتقرّ ، فى
۱۲ استمرار وجوده ، إلى علّة فاعلة لبقائه .

فهذه معضلة من معضلات الشكوك . وانّما عقدُ إعضالِها، سبيلُ حلّه وابطالِه
ان نقول : كيف يكون ذلك النحو من الوجود واجبا لذات الزمان ؟ و انّه لَمُمْكِنُ
۱٥ الانتفاء عنه ، نظراً الى ذاته ، فى ضمن انتفاء الوجود المطلق عنه بالكلّيّة ، و ان لم يمكن
ذلك بعد عروض الوجود له ، مأخوذاً على التحييث بهذه الحيثيّة . فالوجوب على
تقديرٍ مستفادٍ من تلقاء الغير ، ليس يوجب الوجوب بالنظر الى نفس الذات بتّةً . وشىء
۱۸ من انحاء الوجود لايصلح نقيضاً للعدم الطارى ، ولا لشىء من العدمات الخاصّة اصلا .
بل انّ نقيض العدم الطارى رفعه . و المقيّد قد يرتفع برفع ذاته المقيّدة ، و قد يرتفع
برفع قيده . فرفع العدم الطارى ، لايأبىَ ان يتحقّق بالوجود او برفع لا يكون طاريا . و
۲۱ الممتنع انّما هو العدم الطارى على التوصيف التّقييدى ، لاعلى الاضافة ، اى رفع الوجود
على سبيل التقييد ، اعنى الرفع المقيّد بالطرؤ ، لا الرفع المضاف الى الوجود الطارى ،
على شاكلة رفع المقيّد . فاذن ، ما اسهل لك ان تجتزئ فى صدق نقيضه برفع الطرؤ

فیتحقّق برفع غیر طارٍ . وبالجملة ، انّما اللّازم من امتناع العدم الطاری وجوب رفعه ، بالنظر الی الذات علی الارسال ، سواء علیه اکان برفع العدم المساوق للوجود ، او برفع طرؤه المتحقّق بالارتفاع رأساً، بعد حصول الوجود . فاذن، یکون کلّ من الخصوصیّتین ۳
فی بقعة الامکان الصرف ، بالنظر الی نفس ذات الزمان . فیفتقر کلّ منهما لامحالة الی علة موجبة . وکذلک سبیل القول فی امتناع العدم السابق المستعقب للوجود ، ووجوب نقیضه الّذی هو رفعه ، اعمّ من ان یکون برفع العدم المساوق لحصول الوجود ، او برفع استعقابه ۶
ایّاه . فیتحقّق بانتفاء الوجود رأساً فی الازل والابد . فلایقع شیء من الخصوصیّتین ، الّا من تلقاء علّة موجبة . فلیتعرّف .

وَمْضَةٌ ۹

وعلی قیاس هذا النمط ، سبیل القول فی الوجود بعد العدم ، ایّةَ بعدیّةٍ کانت ، بالنظر الی ذات القیّوم الواجب بالذات، تعالی سلطانه . فانّه یمتنع هناک ، مع امتناع جمیع انحاء العدم . فیجب نقیضه ، وهو رفع الوجود بعد العدم . ویتحقّق بالوجود السرمدیّ ۱۲
الحقّ الّذی هو قبل جمیع الوجودات . ولیس هو من بعد عدم بوجه من الوجوه اصلا .

وَمِیْضٌ

ثمّ انّ لنا ، فی عَقدِ عُقدةِ الاعضال هناک، سبیلاً آخر عضیلاً، ولاتَ حین ۱۵
مَناص ، الّا بما قدآتانا الله سبحانه ، من عظیم فضله وجزیل طَولِه . وهو انّه یلزم من امتناع العدم الطاری علی الزمان، بحسب نفس ذاته، امّا ان یکون الزمان هو الصّادر الاول وامّا ان یکون جائز البقاء مع انعدام علّته التامّة ، وکلاهما مستبیناَ الفساد ، ومُجمَعٌ ۱۸
علی فسادِ هما .

وذلک لانّه ، امّا ان یکون القیّوم الواجب بالذات ، جلّ ذکره ، هو جاعله التامّ وعلّته التامّة ، فیلزم الامر الاوّل ، وامّا ان یکون شیء آخر وراء الواجب بالذات، ۲۱
ممّا تستتمّ به علّته التامّة فتکون علّته التامّة امرا ممکنا بالذات لامحالة، ولاشیء من الممکنات یمتنع عدمه الطاری بالذات الّا الزمان. فکلّ ممکن بالذات غیر الزمان، فانّ عدمه الطاری

ممتنع بالغير من تلقاء وجود علّته . فاذا كانت العلّة التامّة للزمان عدمها الطارى ممكنا بالذات ، ممتنعا بالغير ، والزمان عدمه الطارى ممتنع بالذات ، فيلزم لامحالة امكان بقاء الزمان ، مع انعدام علّته التامّة ، من بعد وجودها . وذلك خلف محال ، اذ كما حصول المحال محال ، فكذلك امكان حصوله مُحال بتّةً . ومثل ذلك مُتَاَتٍ فى العدم السابق المستعقَب للوجود ايضا . فانّ هذا العدم ايضا ممتنع بالذات فى حقّ الزمان، دون علّته التامّة ، فيلزم امتناع عدم الزمان مع امكان عدم علّته التامّة فى الواقع . وذلك فى قوّةَ جواز وجودالزمان، مع عدم دخول علّته التامّة بعدُ فى الوجود. وجوازُ المحال محال .

فهٰذه المعضلة قد اوردتُها طىَّ بعض المفاوضات والمراسلات الى بعض من كان يستحقّ المخاطبَة من الاولاد المعنويّة والاصحاب الروحانيّة . ولستُ اُرى بهٰؤلاء المُتَرعْرِعينَ انّ فى مُنّتَهِم بالفعل استخراجَ سبيلِ المخرَج عن ذلك من مَشارِع الاصول والقوانين . فَليُعلَم اَنّ مُنْتَدَحَ الفَصْيَةِ عنه من سبيلين :

الاوّل انّ فيه خلطا للعدم السيّال الزمانىّ بالعدم الصريح الدهرىّ ، فانّ الزمان انّما يمتنع عليه بالذات طُرؤ العدم الزمانىّ طُرؤاً زمانيّاً ، او سبق العدم الزمانىّ على وجوده سبقا زمانيّا ، اذ ذلك يتضمّن فرض وجود الزمان على تقدير عدمه ، وذلك فرض النقيضين . فملاك هذا الامتناع خصوصيّة ذات الزمان . وامّا طرؤ العدم الصريح على وجوده فى الدهر طرؤاً دهريّاً، او سبق العدم الصريح على وجوده فى الدهر سبقا دهريّا، فليس بممتنع بالنظر الى ذاته ، امتناعاً ذاتيّاً . بل انّما يمتنع ذلك امتناعا بالغير . امّا العدم الطارىْ ، فلوجوب بقاء وجوده فى الدهر من تلقاء ثبات علّته الفعّالة و دوام فيّاضيّته . ولاستلزام ذلك امرا مستحيلا ، وهوالامتداد فى الدهر ، على ماقد استبان فى مظانّه . وهذا الامتناع بالغير ليس يتخصّص بالزمان ، بل انّه مُطَّرِد فى جملة الممكنات بأسرها . وامّا العدم السابق ، فبناءً على مايزعمه المستنكرون لحدوث الدهريّات الثابتة الصرفة الخارجة عن عالم الامكان الاستعدادىّ ، لكون ميزان الصلوح لقبول الفيض هناك ،

طباع الامکان الذاتیّ، لاغیر. وسیُتلَی علیک من کَثَبٍ فساد مایزعمون. وهذا الامتناع بالغیر ایضا غیر متخصّص بحقیقة الزمان، بل انّه شاکلة کلّ مالایکون مرهونَ الذات بالامکان الاستعدادیّ من الممکنات الذاتیّة، علی الاطلاق العمومیّ. ۳

الثانی انّ فیه مُغالطَةً من جهة عدم الفرق بین الامکان بالذات والامکان بالقیاس الی الغیر، وکذلک بین الوجوب بحسب الذات والوجوب بحسب القیاس الی الغیر، وکذلک بین الامتناع بالذات والامتناع بالقیاس الی الغیر. فالممکن بالذات مایمکن وجوده وعدمه بالنظر الی ذاته، لابالقیاس الی غیره. فلیس یأبَی ذلک ان یکون وجوده وعدمه واجبا او ممتنعا بالقیاس الی غیره. فاذن نقول: اذا امتنع العدم الطاری او السابق، بالنظر الی ذات الزمان، و وجب وجوده وبقاؤه، من تلقاء علّة الفاعلة التامّة، لکونه ممکن الوجود والبقاء من حیث نفس ذاتِه، فانّما یستلزم ذلک ان یکون العدم الطاری اوالسابق بالنظر الی علّته التامّة ممتنعا، لابحسب ذاتها، بل بحسب قیاسها الی ذات معلولها الّذی هوالزمان. فاذن، امکان العدم الطاری اوالسابق، بالنظر الی ذات العلّة الممکنة بالذات، لیس یصادم ان یمتنع ذلک علی العلّة بالقیاس الی ذات المعلول، لابالنظر الی نفس ذاتها. فَبینَ بالذات وبالغیر وبالقیاس الی الغیر، فی کلّ من الوجوب والامکان والامتناع، فُرقانٌ بیّنٌ مستبینٌ لطیفٌ غیر خفیٍّ ولاطفیفٍ. وقد اَوفیناه حقّه من البیان فی الافق المبین. فلاتکوننّ عن ذلک فی ذهولٍ عریضٍ. ۶ ۹ ۱۲ ۱۵

وَمیضٌ

فان اعتراک الشکّ انّه، اذا کان العدم الطاری او السابق الممتنع بالنظر الی ذات الزمان، انّما هوالّذی یطرأُ او یسبق فی الزمان، طُروًاً زمانیّاً وسبقاً مُکمَّماً، لاغیر، کان یشترک فی هذا الامتناع الزمانُ ومفارِقاتُ الزمان، من اَمریّاتِ عالم الابداع وابداعیّات عالم الامر جمیعا. فما خطبهم یجعلون ذلک من خواصّ ماهیّة الزمان بخصوصها، لاغیر؟ فَاعلَمَن انّ الامریّات من الابداعیّات، انّما یمتنع ذلک بالنسبة الیها، من حیثُ الطباع المشترک بینها جمیعا، وهو مُفارَقَةُ عالَمی الزمان والمکان لابحسب خصوصیّة ۱۸ ۲۱

شىء من ماهيّاتها ، على خلاف الامر فى الزمان، اذ هو بخصوص ذاته وخصوصيّة ماهيّته يقتضى امتناعَ ذلك، لكونه مستلزماً لوجود الزمان، على تقدير عدمه . ولا كذلك الامر فى شىء من الماهيّات . غير ماهيّة الزمان . فخصوصيّات ساير الماهيّات باسرها مُلْغاةُ الاعتبار فى اعتبار هذا الامتناع . فَلْيُتعَرَّف .

وَميْضٌ

انّ من المُراوَقات من سبيل الجَدَل فى اثبات حدوث العالم ، ان يقال وجود الزمان على اوضاع الذاهبين الى قدمه ، يمتنع سبق العدم عليه ، امتناعاً ذاتيّاً ، بحسب نفس ماهيّة الزمان ، وليس يمتنع ذلك على علّته التامّة ، لكونها غير واجبة الذات . وملزوم هذا الامتناع ، من جملة الممكنات ، هو ماهيّة الزمان ، لاغير . فاذن، يلزم من ذلك جواز ان تكون علّة الزمان غيرَ داخلةٍ فى الوجود بالفعل ، والزمانُ بالفعل موجودٌ . وقد كَشَطْنا غطاء التدليس عن هذه المراوغة المُشاغَبيّة من سبيلين : تجريد غير الممتنع ، وهو امكان سبق العدم الصريح عليه فى الدهر ، وقد امتنع من تلقاء العلّة المبدعة عن الممتنع عليه بالذات ، وهو العدم المكمّم السابق ، سبقا زمانيّاً ؛ والفرقِ بين امكان العدم السابق، بالنظر الى ذات العلّة ، بحسب نفس الذات ، وامكانه بالنسبة اليها ، بحسب قياسها الى ذات المعلول ، وهو الزمان واثبات الاوّل ونفى الثانى.

وَميْضٌ

من الفاشى فى الاذهان القاصرة العامّية الجمهوريّة ، الاحتجاج على حدوث الزمان بتناهى كمّيّة مقدارِه فى جانب الماضى، واثبات حدوث العالم ، حدوثا زمانيّاً ، بابطال اللّانهاية العدديّة فى الحوادث الزمانيّة المتسابقة المتعاقبة الوجود فى الازمنة الماضية، واجراء حكم الحدوث الزمانىّ على الطبايع المرسلة المتعاقبة الافراد الى لانهاية فى جهة البداية، لحدوث كلّ فرد فرد بالزمان على الاستغراق الشمولىّ . وقد ادريناك ، غير مرّة واحدة ، انّ شيئاً من هٰذه الاوهام ، لاسبيل له الى مذهب التحصيل عند المحصّلين اصلا .

فالمقادير[١١] تقيمة والمستديرة، لاتعلّق لها بالازليّة اواللّاازليّة فى الوجود والحصول

بحسب التناهی اواللاتناهی فی القدر والمساحة . فكما دايرة معدّل النهار ، مثلا ، متناهية المقدار ، وهی بحسب ذلک لاتأبّی المسبوقيّة او الّلامسبوقيّة بالعدم الصريح فی‌الدهر ، فكذلک مقدار حركتها الدوريّة المتّصلة . والبراهين الناهضة بالحكم علی غير المتناهی بالبطلان. انّما سلطانها علی‌استجماع وصفی الترتّب والاجتماع فی‌الوجود فی‌جهة‌الّلانهاية ، والطبيعة المتعاقبة الافراد منحفظة‌الماهيّة فی‌امتداد الزمان بتعاقب‌الافراد، من‌غير انقطاع ؛ كما قد استبان لک فيما قد سلف . ٣ ٦

وَمِيْضٌ

ومن الشُبَه المُغالَطيّة ، ماقد قيل : تأثير الفاعل فی عالم الامكان وفی كلّ جزء من‌اجزائه ، لايخلو امّا ان‌يكون فی‌حال‌تقرّرِه ووجودِه ؛ وهو محال، لانّه ايجاد الموجود وتحصيل‌الحاصل؛ وفی‌حال‌عدمه، وهوالمطلوب . فيكون‌العالم بجميع‌اجزائه‌مسبوقا بالعدم الصريح ، والتأثير فی‌ايجاده حالَ عدمه السابق . ٩

وحلّه ان‌يقال : التأثير فی‌العالم حال وجوده ، ولكن بماهوهو ، لابشرط‌وجوده. والمستحيل تحصيل الحاصل وايجاد الموجود بشرط حصوله ووجوده ؛ لافی حال حصوله ووجوده . فانّه فرقانٌ‌مّا بيّنٌ بينَ اخذ الاثر فی‌حال‌حصوله بحسب نفسه ، وبين‌اخذه لامن حيث نفسه ؛ بل بشرط حصوله . وليس بمستحيل ان يؤثّر المؤثّر فی‌الاثر فی‌حال حصول الاثر . بل شأن العلّة مع معلولها علی هذا السبيل ، فانّها تؤثّر فيه ، من حيث هوهو ، لابما هو حاصل ، ولابما هو ليس بحاصل ، ولكن حين ماهو حاصل. وبالجملة، انّما تأثير المؤثّر فی‌حال الحُصول الحاصل بذلک‌التأثير. وذلک تحصيل‌للحاصل‌بذلک التحصيل ، ولااستحالة فيه . ١٢ ١٥ ١٨

و بعبارة اخریٰ ان اريد بـ«حال الحصول» معيّة المعلول والعلّة فی‌حاق الاعيان ، بحسب المقارنة فی‌التحقّق ، بالنظر الی ذات المعلول ، اختير انّ التأثير فی حال الحصول بذلک التأثير . وان اريد المعيّة العقليّة ، بحسب المقارنة الذاتية اللزوميّة ، بحسب مرتبة ذات‌العلّة، قيل : التأثيرُ ليس فی‌حال الحصول ولافی‌حال الّلاحصول ، اذالتأثير فی‌نفس ٢١

الذات من حيث هى ، لامن حيث هى حاصلة او ليست بحاصلة . ولحصولكذات العلّة ، بحسب نفسها ، مرتبةٌ عقليّةٌ ، ليس فيها حصول ذات المعلول . بل انّما يُعقَل فيها جوهر ذات المعلول من حيث نفسها ، لامن حيث هى حاصلة ولامن حيث هى ليست بحاصلة . وليس بين ذات المعلول وبين ذات العلّة اقترانٌ ذاتىٌّ لزومىٌّ ، بالنظر الىمرتبة نفس ذات العلّة ، بل انّما بالنظر الىمرتبة نفس ذاتالمعلولفقط . فاذن ، ذاتالمعلول الحاصلة اوالّلاحاصلة ، متأخّرة عن مرتبة حصول العلّة اولاحصولها ، وبينها وبينذات العلّة مُقارَنة ذاتيّة لزوميّة ، بحسبالحصول فىحاقّ متنالخارج ، بالنظر الىنفسذات المعلول ، لابالنظر الى مرتبة ذات العلّة .

والمتكلّفون لما لايَعنيهم ينصرفون عن جادّة سبيل الحقّ ، ويتجشّمون مسلكاً اخر وَعْراً سَحيقاً ، وهو ان المؤثّر يؤثّر فىحال حدوثالاثر ، لا فىحال وجوده ولا فىحال عدمه ، فانّ حال الحدوث ، وراء حال الوجود وحال العدم جميعاً . وربّما زاد بعضهم فى طنبور السخافة نَغمةً ، فقال : بناءً على تسويغ مشافعة الآنات ، ليس تجب مقارنة العلّة والمعاول فىالحصول ، كالصوت يوجد فى الآن الثانى ويصدر عن موجده فىالآن الّذى قبله ، فيكون التأثير سابقا علىالاثر بآنٍ ، ويقع فىالآن القبل ، بالقياسالى مايحصل بعدَه ، سواءكان الاثر موجودا فى ذلك الآن بتأثيرٍ آخر ، كما فى صورة البقاء المستند الى تأثير العلّة فيه ، او معدوما ، كما فى صورة الحدوث من تلقاء العلّة الموجدة ، ويكون الاثر فى آن التأثير غيرموجود ، وفى الآن الّذى يصير موجوداً لايكون مقارنا للعدم . ولعمر الحبيب ، انّ الوقت اعزّ من الاشتغال بابطال هذه التخاييل والاوهام ، فلْنَنعَطِف الآنَ الى مانَسَجَتْهُ عناكب اوهام المتفلسفين المُتَشَحِّطِين بالمُجادَلة فى تَفَلْسُفِهم فى هذه المسئلة .

وَمِيْضٌ

ألم تسمعهم يقولون فىالمُحاجَّة على قدم الزمان ؟ — انّه لوكان الزمان حادثا غير ازلىّ الوجود ، لكان معدوما قبل وجودِه ، قبليّة انفكاكيّة ، لايجامع بحسبها القبلُ البعدَ

فى متن الواقع ، وهذه القبليّة انّما معروضها بالذات اجزاء الزمان ، بعضها بالنسبة الى بعض ، وليس يوصف بها ماعدا الزمان الّا بالعرض ، من جهة مقارنة اجزاء الزمان .

فاذن ، يلزم وجود الزمان على تقدير عدمه . ۳

ولايُستَرابُ فى انّهم بمقالتهم هذه ، انّما يجادلون اقواماً من جنود الطبيعة الوهمانيّة ، ليسوا يَستطيعُون باوهامهم القاصرة ، ادراك القبليّة الانفكاكيّة المطلقة الغير المُكَمَّمَة سبيلاً . لانّهم يأتون بها على سبيل استيثاق برهانيّتها والاعتقاد بصحّتها . كيف ؟ وقد ۶ استبان لكَ مراراً متكرّرة ، انّهم هم الّذين اصطلحُوا على تسمية نسبة الثابت الى غير الثابت والى الثابت بالقبليّة والمعيّة بـ «الدهر والسرمد» ؛ واوضحوا انّ الزمان ، كماليس لوجوده مَتَى ولايكون وجوده فى زمان ، فكذلك لا يصحّ ان يكون لعدمه مَتَى ، وان يكون ۹ عدمه فى زمان ؛ وانّ القبليّة الانفكاكيّة منها الامتداديّة المكمّمة الزمانيّة ، ولايكون معروضها الّا اجزاء الزمان ، ومنها الصريحة المطلقة الغير المكمّمة ، وهى القبليّة السرمديّة ، كما للبارئ الاوّل سبحانه بالنسبة الى هذا اليوم وهذا الحادث اليومىّ مثلا . فكيف ، اذن ، ۱۲ يناقضون انفسهم و يَسيرون فى ارض الاعتقاد على خلاف مذهبهم ؟ و بالجملة ، توهّم الامتداد ، على تقدير عدم الزمان ، واتّصاف البارئ القدّوس بالقبليّة المكمّمة الامتداديّة اوالمعيّة السيّالة الزمانيّة ، امر لم يستصحه ذو تحصيل مّا ، ولا ذهب اليه ذوبصيرة مّا ۱۵ قطّ ، لافى جاهليّة الفلسفة ، ولافى اسلام الحكمة . بل انّما يتمطّاه المتكلّفون لمالا يَعنيهِم ، باوهامهم الفاسدة التايهة ، فى مَفازَةِ العِىِّ وفى مَهْواةِ الغَىِّ وفى فَلاةِ الاعوجاج .

وَميضٌ ۱۸

انّ من اقوى احتجاجاتهم ، مايقولون : اليس من المستبين ؟ — انّ نظام الكلّ المسمّى بـ «الانسان الكبير» والمعبّر عنه بـ «العالم الاكبر» ، انّما علّته التامّة بالقصد الاوّل ، القيّومُ الواجبُ بالذات ، جلّ ذكره ، بنفس ذاته سبحانه ، اذ لاخارج عنه ، الّا هو ، ۲۱ وماسوى نفس ذاته سبحانه ، فهو داخل فيه بالضرورة . واذ ليس يتصوّر له مادّة اصلا ، فهو المبدَع على الاطلاق . وكذلك افضل اجزائه الّذى هو اكرم الممكنات واقدس ،

الامريّات فى السلسلة البَدْوِيّة، انّما علّته التامّة بالايجاد والابداع : نفس ذات الفيّاض الحقّ، تعالى عزّه، ولايعقل ان تكون له مادّة، ولا ان تكون لوجوده علّةٌ مّا من العلل، غير مرتبة ذات فاعله الفيّاض، علا سلطانه. فهو الصادر الاوّل، واتمّ المبدعات، واحقّها بالابداع، واوّل الجواهر العقليّة المقدّسة عن علايق المادّة وعن عوالم الامكان الاستعدادىّ. فاذن، انّما ملاكُ فيضان نظام العالم وصدور الصادر الاوّل، من اجزاء النظام الاتمّ الاكمل الّذى هو افضل المبدعات واتمّ الجواهر العقليّة، عن المبدع الفعّال العزيز العليم، طباع الامكان الذاتىّ فقط. والمبدع الفعّال البارئ الحقّ، واجب الفيض، تامّ الافاضة، منّانٌ بالجود، فعّالٌ بالرحمة. فكيف يسوغ تخلّف المعلول عن العلّة التامّة وتخلّف الفيض عن فعّال الافاضة ؟ فاذن، لامحيص عن القول بازليّة العالم، من تلقاء افاضة الفيّاض الازلىّ الجود والرحمة، اوالخروج عن اقليم الحقّ باستنكار الاصول البرهانيّة.

فنقول : مقدّمات هذا السياق لاريب فى حقّيّتها، ولكنّها غير مُجْدِيَةٍ فى استلزام المطلوب، بل قاصرةٌ عن جَدوَى الانتاج، لا لِاهمال الفحص والتغبيب فى التفتيش. وانّما يستتمّ الانتاج، اذا ثبت انّ طباع الامكان الذاتىّ فى منّة استحقاقه قبول الفيض الازلىّ. واَنّى لهم اثبات ذلك ؟ و دونَ اثباته حتّ الجبال بالانامل وخرطُ القتاد بالاصابع. كيف ؟ وانّا نحن قد اثبتنا، بالبراهين الساطعة القائمة بالقسط، انّ الممكن الذاتىّ ليس يسعُ مُنَّةُ جوهره وقُوّةُ استحقاقه، بحسب طباع الامكان بالذات، الا التقرّرَ الواقعَ بعد البطلان القراح فى حاقّ الخارج، والوجودَ المسبوقَ بالعدم الصريح فى متن الدهر. والتخلّف عن العلّة التامّة، انّما المستحيل منه التخلّف المتقدّر المكمّم السيّال مطلقا، والتخلّف الصريح الغير المكمّم لامطلقا، بل اذا كان من جنبة الفاعل التامّ بتسويفه فى الصنع وامساكه عن الافاضة، مع استتمام المنتظَرات واستجماع الشرايط جميعاً، لااذا ماكان من تلقاء جوهر ذات المجعول، لوجوب التخلّف وامتناع المعيّة، بالنظر الى نفس ذات المعلول، بحسب طباع امكانه الذاتىّ، لكون قبول الفيض الازلىّ والوجود

السرمدیّ الغیر المسبوق بالعدم الصریح ، ممتنعاً بالذات فی حقّه، خارجا عن دائرة الامکان فی جنبه ، غیرَ مُنطبق علی فَرْجارِ الدخول فی وُسْعِه.

۳ الیس البرهان القاضی علی تخلّف المعلول عن علّته التامّة بالامتناع ، هو انّ امکانَ التخلّف یستلزم امّا خرقَ فرضِ استتمام العلّة ، وامّا وقوعَ الترجیح بالفعل او بالامکان من غیر مرجّح یقتضیه ؟ فالتخلّف الصریح . من حیث امتناع الفیضان من قبل ، بحسب

۶ طباع جوهر المعلول ونقص حقیقته، فلیس یُحیلُه البرهان ولایصادِمُه تمامیّةُ الجاعلِ الموجِبِ . بل انّ عَزیزةَ العقل الصریح توجبه ، وسلامةَ اللُّبِّ الناصِح تستوجبه .

وبالجملة ، ضابط سُنَنِ العلّیّة والمعلولیّة ، انّ العلّة التامّة ومعلولها ، والجاعل

۹ التامّ ومجعوله، ان کانا جمیعا زمانیّین، کال یجب لامحالة ان یجمعهما فی الوجود زمانٌ اوآن . والّا ، فاذا کان المجعول فی جوهر ذاته تامّ القوّة علی قبول الفیض مرسلاً مطلقاً ، امتنع تخلّفه عن جاعِله التامّ علی الارسال والاطلاق . واذا کان فی طباع جوهره ، بحیث یأبَی

۱۲ ذاته الّا التخلّفَ الصریحَ من جهة ما انّ طباعه یقصر عن قابلیّة التقرّرِ الازلیّ ، ویمتنع بالنظر الی جوهر ذاته الّا الوجود من بعد العدم الصریح . کان یجب ان یتخلّف عن جاعله التامّ ، تخلّفا صریحاً دهریّاً غیر سیّال ولامُقَدَّرٍ ولامُکَمَّمٍ . ولم یکن هناك

۱۵ خلاف اصلا . فَلْیُتَبَصَّر .

ومیضٌ

اَما تعتبر بما تستیقن بالعقل المُضاعَف ؟ — انّ المعلول متخلّف الحصول عن

۱۸ مرتبة ذات العلّة بتّةً ، وان کان هو معها بالحصول فی حاقّ الخارج . ولاینثلم بذلك استتمام العلّة ، لکون الحصول فی مرتبة ذات العلّة امراً لایَسَعُهُ فَرْجارُ الامکان، ولا یحتمله طباعُ المعلولیّة، بل هو ممتنع ذاتیّ ، بالنظر الی جوهر ذات المعلول . فکذلك الامر

۲۱ فی التخلّف الصریح ، اذا ماکان طباعیَّ جوهر ذات المجعول وذاتیَّ استحقاق ماهیّتِه، لما من المستبین ، انّ الامکان بالذات میزان تصحیح الاستناد الی العلّة الجاعلة .

فان قلت : اذا صحّ ذلك ، فاذن ، تکون العلّة التامّة للصادر الاوّل ، ذات

جاعلِه الفعّال ، مع طباع امكانه الذاتىّ ، فلاتتصحّح فى الوجود علّة تامّة بسيطة اصلا؛
قلت : كلّا ، فانّ الامكان من مراتب ذات المعلول المفروغ عنها فى لحاظ العقل ايّاه
٣ عند النظر فى استناده الى العلّة ، لكونه من مُتَمِّمات جوهر المعلول المفتاق، كما جوهريّات
الماهيّة، ومن اعتبارات ذاته المصحّحة لاعتبار طباع المعلوليّة والمكمّلة لنصاب الفاقة الى
العلّة ، فهو فى حيّز المعلول المفتقِر ، لافى حيّز العلّة المُفتَقَرِ اليها، اذ هو من اعتبارات
٦ جانب المعلول ، لامن اعتبارات جَنَبة العلّة . وبالجملة، انّما افاضة الجاعل التامّ على طباق
استحقاق امكان المجعول، وعلى حسَب فَرجارِ قوّة طباعه على قبول الفيض ، وان لم تكن
هناك رِهانة بالامكان الاستعدادى ، ولاضِنانةٌ بالفيض من الفيّاض على الاطلاق اصلاً .

٩ فاذا قيل مثلاً : الفعّال المبدِع التامّ ، لِمَ لَم يُبدِع النفسَ غنيّةً فى افاعيلها
عن عَلَقِ المادّة كالعقل ؟ اولِمَ لَمْ يَخلُقِ الفرسَ مدركا للطبايع المرسلة ، ومُرتِّباً
للضوابط الكلّيّة ، وصائراً الى عالم القدس بالاستكمال كالبشر ؟ او لِمَ لَم يجعل المعلولَ
١٢ حاصلَ الذات فى مرتبة ذات العلّة ؟ اَو لِمَ لَم يجعل الماهيّة الامكانيّة موجودةً بحسب
مرتبة ذاتها ، ولم يجعلها بحيث تكون ماهيّتها هى بعينها انّيّتها ؟ او لِمَ لَم يجعل الخمسةَ
منقسمةً الى متساويين كما الستّةُ ؟ عُدَّ ذلك كُلُّه من هَذَرِ القول ، ومن ركيك
١٥ السؤال ، ومن سخيف الفحص ، ومن خَسيسِ التفتيش ، فكذلك ، اذا قيل : البارئ
الفيّاض لِمَ لَم يوجِد عالَم الامكان فى الازل غيرَ مسبوق بالعدم الصريح ؟ كان هذا
القول ايضا من جنس تلك الاقاويل المُستَسْخَفَةِ ، عند من يعرف طبيعة الامكان
١٨ الذاتىّ ومقتضاهما ، على ماقد تعرّفتَ فى القبسات السابقة . وايضا ، اَلَسْنا قد عرّفناك
بالبرهان من سبيل اللِّمّ ؟ — انّ التقدّم بالذات فى الحقيقة الوجوبيّة ، مساوق التقدّم
الانفكاكىّ السرمدىّ ، والتأخّر بالذات بحَسَبِهِ ، مساوق التأخّر الانفكاكىّ الدهرىّ .
٢١ فاذن، قد تلخّص انّ المُحال فى التخلّف عن العلّة التامّة، انّما هو اللّامعيّة المُكمّمةُ
الامتداديّة على الاطلاق، واللّامعيّةُ الصريحةُ الغير المتقدّرة ، اذا كانت المعيّة السرمديّة
غيرَ ممتنعة ، بالنظر الى استحقاق جوهر ذات المعلول ، لامطلقا . فحكم المعيّة السرمديّة

بین العلّة التامّة الواجبة بالذات ومعلولها الممکن الذات ، بحسب الوجود السرمدیّ ، فی حاقّ الاعیان ، من جهة انّها ممتنعة بالذات ، بالنظر الی طبیعة الامکان الذاتیّ وحقیقة الوجوب بالذات ، حکم المعیّة الذاتیّة بین مطلق العلّة التامّة ومعلولها ، بحسب مرتبة ۳ الذات ، من جهة انّها ممتنعة بالنظر الی طباع العلّیّة والمعلولیّة . فَلْیُتَثَبَّتْ .

وَمیضٌ

من الدائر علی الالسن والافواه، والفاشی فی الاسماع والاذهان، فی تقریر ما ادحَضْناه ۶ من حجّتهم، انّه لایخلو امّا ان یکون جمیع ما لیس منه بُدٌّ فی وجود شیء من عالم الامکان، حاصلاً فی الازل ، فیکون بعض العالم ازلیّ الوجود لامحالة ، لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة ؟ اولا ، فیجب لامَحالة ان یخرج شیء ممّا یُنْتَظَرُ فی صحّة وجود العالم ۹ ویُعتَبر فی تمامیة العلّة الجاعلة، من القوّة الی الفعل ، مع خروج العالَم من القوّة الی الفعل بتّةً . فیُعطَفُ النظر الی ذلک الامر المُنتَظر الخارج الی الفعل ، ویُساقُ الفحص الی حیث یَتَسَلْسَلُ المُنتظَراتُ المرتّبة الخارجة الی الفعلیّة معاً الی لانهایةٍ ، فی جهة البِدایة. ۱۲ وذلک محال بحکم البرهان ، عند العقلاء اجمع . فلامحیص عن الحکم بازلیّة العالم ، بحسب الوجود السرمدیّ له ، من تلقاء فاعلِه التامّ السرمدیّ بالذات .

فنقول : کانّک بما استبصرتَ غیر مُمْتَرٍ ، انّ سبیلَ اِدحاضِ هذا التقریر ۱۵ اختیار الشقّ الاوّل من شَقّیِ التردید . فجمیع مالابدّ منه فی وجود الصادر الاوّل الّذی هو افضل اجزاء نظام الوجود فی سلسلة البدؤ ، حاصل فی الازل بالفعل لامحالة، اذ فاعله التامّ هو نفس ذات الباریٔ الفعّال باحدیّته الحقّة وبساطته المطلقة . وانّما تخلّف عنه، ۱۸ تخلّفاً صریحاً غیر مُکمّمٍ ، ولاسیّالٍ بحسب التأخّر الدهریّ ، لکون المعیّة السرمدیّة هناک ممتنعةً بالذات . والواجب فی مذهب العلّیّة والمعلولیّة ، ان یکون المعلول مع علّته التامّة فی الوجود ، معیّةً یحتملها جوهر ذات المعلول، لامعیّةً یتأبّاها جوهر ذات المعلول، ۲۱ بحسب نفس سنخ الماهیّة ، و یأْباها نفس ذات العلّة ، بحسب ماتقتضیه خصوصیّة الحقیقة ، علی ماقد تعرّفته غیر مرّةٍ .

وَميضٌ

وممّا يحتجّون به من سبيل الجدل، على من يذهب من فِرَق المتكلّفين لمالايَعنيهم، الى انّ اختصاص حدوث العالم بوقت حدوثه، لكون الحدوث فى ذلك الوقت بخصوصه اصلح ؛ وان كان ممكنا قَبلَه ، مااورده فى الاشارات .

وتقريره ، على مالخصّه صاحب المحاكمات ، انّهم يستدلّون على قدم فعل الله تعالى بوجهين : الاوّل من حيث الفاعل، وتقريره انّ الواجب لذاته واجب فى جميع صفاته الاوليّة ، وكلّ مايحتاج اليه فى التأثير حاصل لذاته . وقد ثبت انّ المعلول لايتخلّف عن العلّة التامّة . فيلزم قدم الفعل ، وتقييدها بـ «الاوّليّة» ، لخروج الصفات الاضافيّة .

والثانى من حيث الفعل ، وتقريره ، انه لايجوز ان يكون فعله تعالى معدوماً ثمّ يوجد ، اذ العدم الصريح لاتميّز فيه، حتّى يكون امساك الفاعل عن ايجاده اولى فى بعض الاحوال من ايجاده فى بعض ، وحتّى يكون لاصدوره عن الفاعل فى بعض الاحوال اولى من صدوره فى بعض ، بل لو كان صدوره واجبا ، كان فى جميع الاحوال ، او لاصدوره كان فى جميع الاحوال . فيلزم امّا قدم الفعل او عدمه بالمرّة . وهذا بالحقيقة ردّ على من قال : انّما حدَث فى الوقت، لانّه كان اصلَح لوجوده، او كان ممكنا فيه، وتقييد العدم بـ «الصريح» احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادّة . انتهى بعبارته .

ونحن نقول : انّ ذلك مُستَتِبٌّ الانتاج على اوضاع اولئكَ الاقوام . وامّا على سبيل الحقّ ومِرصادِ العقل ومسلك البرهان ، فمستبين الفساد بتّةً . اليس من المُتَّزِنِ بميزان العقل المضاعف ، انّه لاتجدّد فى جَنبة الفعّال الحقّ اصلاً ؛ وانّما الحاصل بعد اللّاحصول جوهر ذات المعلول ، لاغير ؛ وانّ العدم الصريح انّما لاتميّز فيه ، لانّه لايتصوّر فيه حدٌّ وحدٌّ ، ولايتوهّم فيه امتداد ولا لاامتداد ، ولاتقدّر ولا لاتقدّر ، لخروجه من جنس التمادى واللّاتمادى رأساً . فاذن ، ليس يعقل امكان حدوث العالم قبلَ ماحدَث ، لانّه لاقبلَ له فى فرجار دائرة الامكان ، اذ ليس يتصوّر قبل وجوده ، الّا الوجود السرمدىّ . وقد انصرح لك انّ الوجود السرمدىّ ممتنع بالذات فى حقّ الممكنات،

من تلقاء طبیعة الامکان وطباع المعاولیّة. فالباریٔ الفعّال، جلّ عزّه، بقدرته وارادته وعلمه وحکمته، صبّ سجال الفیض والرحمة علی عالم الامکان حسبما وسعه وسع استحقاق ماهیّته ومنّة طباع امکانه. فالله سبحانه، علم من علمه بذاته نظام الخیر فی فعله، وهو عالم جملة عوالم الامکان واقالیمه، بنظامه الجملیّ المتّسق، فقال له «کن» فکان.

فان قیل: لم لم یفض علی فعله الوجود الغیر المسبوق بالعدم الصریح؟ کان الجواب: لانّه لم یحتمله بطباعه، ولم یستحقّه بجوهره، فذلک من نقصان جوهر الفعل، لالضنانة وامساک من الفاعل، کما انّه لم یفض علیه الوجود المقدّس عن الماهیّة، لنقصان ذاته وقصور طبیعته. وان قیل لم لم یبدعه قبل ما ابدعه؟ کان الجواب: لانّه لاقبل له، الّا الازلیّة السرمدیّة الممتنعة فی حقّه، من جنبة طباع ذاته واستحقاق ماهیّة.

ومیض

وعلی هذا السبیل، استدلالهم فی مسلک الجدل بلزوم التعطیل، حیث یقولون: انّ القول بازلیّة الباریٔ الحقّ سبحانه، وحدوث مجعولاته بأسرها، انّ هو الّا تعطیل الجواد الحقّ عن جوده، عند عدم المجعولات رأساً، وذلک خلف محال، اذ انّما جوده المطلق وجوادیّته المحضة بالذات، بحسب مرتبة الذات، لامن جهة امر وراء نفس الذات اصلاً، والواجب بذاته لایکون الّا واجبا بالذات من جمیع جهاته، ولیس یصحّ ان یتّصف اخیراً بما لیس له اوّلاً فی مرتبة ذاته. واولا یتدبّر ماذا یضرّ الشمس دوام شعاعها و بقاء ذرّات فی نورها؟ فما ظنّک بشمس عالم العقل، وهو نور الانوار، غیر متناهی النوریّة والمجد والکمال، اذا کان مفیضاً للنور، وقائماً بالقسط ازلاً وابداً؟ ومن البیّن انّ ما یفیض منه الوجود دائماً، فهو افضل واجود وافعل وافیض ممّا یتعطّل مدّة لاعن بداءة، ثمّ ینبعث فیه فعل الایجاد والافاضة. فهٰذه الحجّة ایضاً جدلیّة السیاق، موضوعة الاساس علی اوضاع المتکلّفین لما لایعنیهم، لابرهانیّة المساق من سبیل الاصول العقلیّة والقوانین النظریّة، فمن المنصرح عند المتبصّرین بمسالک العقل المضاعف، انّه انّما کان یلزم

التعطيل، لوكان يتوهّم فى العدم الصريح، قبلَ وجود العالم، حَدّان متشافعان غير منقسمين، اوحدّان غيرمنقسمين وواسطةمقداريّة، اوحدٌ واحدٌ غيرمنقسم، هوطرف امتداد موهوم مقدّرٍ، كماالآنُ للزمان. فكان الامساك عن فَعْل الفِعل وصُنع الافاضة فى حدٍّ ممايزٍ لحدِّ الابداع والافاضة، تعطيلا للفعّال الجواد عن جوده ورحمته، وإمساكاً له عن صُنعه وفيضه.

وقد استيقنتَ انّ ذلك انّ هو الّا خيال فاسد، يتخيّله السوداويّون، و وهم باطل يتوهّمه الظُلمانيّون. وانّما هناك عدمٌ صريحٌ صرفٌ دهريٌّ، وراء توهّم الحُدود والامتدادات، قبلَ الوجود القَراح المسبوق به لنظام العالم فى متن الدهر، من تلقاء جود الجواد الحقّ وافاضة الفيّاض على الاطلاق، على ان يقع الوجود الصُراخ القَراح فى حيّز العدم الصريح بدلاً عنه، لافى حدٍّ مُمايز فى الوجود او فى الوهم عن حدّ العدَم. وليس يصحّ انّ البارىٔ الحقّ اكتَسى اخيراً بما لم يكن متجمّلاً به اوّلاً، فى مرتبة ذاته، ولاانّه سنح لذاته شىء من جهات ذاته، او شىء من الاعتبارات الّتى هى منتظرات الصنع والافاضة. بل انّما كانت المبدَعات غيرمتسرمدة الوجود، من قبل استحقاق ذواتها، ومن تلقاء امكان ماهيّاتها، اذ كانت ضعيفةَ الحقايق عن احتمال السرمديّة فى التقرّر، قاصرةً الذوات عن قبول ازليّة الوجود فى الدهر. فكان لامحالة انّما المجدّد نفس ذات المجعول، لاامرٌ مّا فى جَنَبَة الجاعل، كان يَعْوِزُهُ فى الجاعليّة. فاذن، ليس لتوهّم التعطيل مُتَّسَعٌ، ولاعن القضاء على جميع الممكنات بالحدوثين الذاتىّ والدهرىّ ممتَنعٌ.

افلايُتَبَصَّرُ ماذايَضُرُّ الشمسَ، لولم تكن فى الوجود ساهرةٌ مَدَريّةٌ تستضىء بنورها، اوجُدْرانٌ طينيّةٌ تَستَشِعُ بضوءها: فما ظنّك بالملك الحقّ والغنىّ المطلق، فاعل الشمس والقمر، جاعل الظلماتِ والنورِ، اذاكان مستأثراً بالقدم والازليّة، متفرّداً بالاوّليّة والسرمديّة. وبالجملة، انّما يسلك سبيل التعطيل من يضع فى مذهب الوهم، انّ قبل وجود العالم عدماً ممتدّاً، وحدّاً موهوماً، يمكن فيه الصنع والايجاد، ويتصحّح فيه الابداع والافاضة، فوقَ الحدوث فى الدهر ودون الازليّة فى السرمد، كمايحتسبه

السفهاءُ الطَغامُ من اُمَمِ الظنون والاوهام .

فامّا العقلاء الشامخونَ والحكماء الراسخون، فمقامهم فی المعرفة اَقصٰی مقامات العارفین.

ولذلک قال فی الهیّات الشفاء والنجاة : وهؤلاء المعطّلة الّذین عطّلوا الله عن جوده ، ۳

یعنی بـ «هولاء» الکنایةَ عن فِرَقِ المعتزلة والاشاعرة من المتکلّفین لما لایَعنیهم . وانا

اقول : فی ازاء هولاء المعطّلة من المتکلّفین الّذین عطّلوا الله عن جوده ، اولئک السابِلَةُ

فی ارض الشرک من المتفلسفین الّذین اشرکوا بالله سبحانه مبدَعاتِه فی السرمدیّة ، والامةُ ۶

الوسَطُ من الحکماء المتألّهین بالحکمة الیَمانیةِ البرهانیّة ، اصحابُ شجَرةٍ مبارکةٍ زیتونةٍ

لاشرقیّةٍ ولاغربیّةٍ .

وَمیْضٌ ۹

اعلمَنْ انّ علوّ الباریْ المبدع فی الابداع ، و مَجْدَ الفاطر الصانع فی الصُنع ،

هو انّه بذاته بحیث یُبدع ویَصنع ویُفیضُ ویَخلُق ، لابانّ الاشیاء خَلقه والموجوداتِ

صنعه ، کما شأنه فی العالمیّة ایضاً کذلک ، فانّ علوّه ومجدَهُ فی العلم ، هو انّه بذاته یعلم ۱۲

الاشیاءَ قاطبةً ، بعین علمه بذاته ، وتَفیضُ عنه الاشیاء جمیعاً ، منکشفةً معلومةً ، لابانّ

الاشیاء معلومةٌ له . فاذن ، عُلوّه ومجده سبحانه ، بنفس ذاته من جمیع جهاته وصفاته ،

لابلوازمِه وآثاره ومفطوراته ومصنوعاتِه . ۱۵

وَمیْضٌ

سلک ، فی الشفاء والنجاة وسائر کتبه ، مسلک الجدلیّینَ ، وتوغّلَ فی المجادلة

فلْنُورِدْ کلامَ الشفاء بعبارته. قال فی اوّل تاسعة الهیّات الشفاء ، بعد قِسطٍ من القول: ۱۸

والعقل الصریح الّذی لم یَکدِرْ یشهد انّ الذاتَ الواحدةَ ، اذا کانت من جمیع جهاتها ، کما

کانت، وکان لایوجد عنها قبلُ شیءٌ، وهی الاٰنَ کذلک، فالاٰنَ ایضاً لایوجد عنها شیء

فاذا صار الاٰن یوجد عنها شیءٌ، فقد حدث فی الذات قصدٌ اوارادةٌ اوطبعٌ اوقدرةٌ وتمکنٌ، ۲۱

او شیءٌ ممّا یُشبِهِ هذا لم یکن. ثمّ قال : فاذن، الحادث الاوّل، علی هذا القول، فی ذاته،

لکنّه محال . وکیف یمکن ان یحدث فی ذاته شیءٌ؟ وعمّن یحدث؟ وقد بان انّ واجب الوجود

بذاته واحدٌ . اَفَتَرى انّ ذلك عن الحادث منه ؟ فتكون ليست النسبةَ المطلوبةَ، لانّا نطلب النسبةَ الموجبةَ لخروج الممكن الاَوَّلَى الى الفعل . او هى عن واجب وُجود اٰخَر، وقد قيل انّ واجب الوجود واحدٌ ، وعلى انّه ان كان عن اٰخَر ، فهو العلّة الاولى،
٣ والكلام فيه ثابت . ثمّ كيف يجوز ان يتميّز فى العدم وقتُ ترك و وقتُ شروع ؟ وبما ذا يُخالِفُ الوقتُ الوقتَ ؟ ثمّ قال : بل نقول، امّا ان يكون المراد نفس الايجاد لذاته،
٦ فلِمَ لَم يوجد قبلُ ؟ اَفَتَراهُ استَصلحه الاٰنَ او حدث وقتُه او قدَر عليه الاٰن ؟ ثمّ قال : وايضا فانّ الاول ، بماذا يَسبِقُ اَفعالَه الحادِثة ؟ ا بِذاته ام بالزمان ؟ ثمّ قال : فان لم يسبِق بامر هو ماض للوقت الاوّل من حدوث الخلق، فهو حادث مع حدوثه.
٩ وكيف لايكون سبقٌ على اوضاعهم بامرٍ مّا للوقت الاوّل من الخِلْقَةِ ؟ وقد كان ولا خلَقَ ، وكان وخلَقَ . وليس كان ولا خلَقَ ثابتا عند كونه كان وخلَقَ ، ولا كونه قبل الخلْق ثابتٌ مع كونه مع الخلق . ثمّ قال : فانّ وجود ذاته وعدم الخلق موصوف
١٢ بانّه قد كان وليس الاٰنَ، وتحت قولنا «كانَ» معنىً معقولٌ دون معقول الامرين. ثمّ قال وقد وضع هذا المعنى للخالق ممتدّ اًلاعن بِداءَةٍ ، وجُوِّزَ فيه ان يَخلُقَ قبل اىّ خلَقَ تُوُهِّمَ فيه خلْقاً. واذا كانت هكذا، كانت هذه القبليّة مُقَدَّرَةً مُكَمَّمَةً . وهذا هو الّذى
١٥ نسميّه «الزمانَ» ، اذ تقديره ليس تقديرَ ذى وضعٍ ولاثباتٍ ، بل على سبيل التجدّد .

ثمّ ان شئت ، فتأمَّلْ اقاويلَنا الطبيعيّةَ ، اذ بيّنّا انّ مايدلّ عليه معنى «كان» و «يكونُ» عارض لهيئةٍ غير قارّةٍ ، والهيئة الغير القارّة ، هى الحركة . فاذا تحقّقْتَ
١٨ علِمْتَ انّ الاوّل تعالى ، انّما سبق الخلْقَ عندهم ، ليس سبْقاً مطلقاً ، بل سبقاً بزمان معه حركة واجسام او جسم .

وهؤلاء المعطّلة الّذين عطّلوا اللهَ عن جوده ، فلايخلو إمّا ان يسلّموا انّ الله كان
٢١ قادراً قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسماً ذا حركات ، تُقَدِّرُ اوقاتَه واَزمِنَتَه ، ينتهى الى وقت خلق العالم ، او يَبقَى مع خلق العالم ، وتكون له الى وقت خلق العالم اوقاتٌ وازمنةٌ محدودةٌ ؛ او لم يمكن الخالقَ ان يبتدئَ الخلْقَ ، الّا حينَ ابتَدأَ . وهذا

القسم الثانى یوجب انتقالَ الخالق من العجز الى المَقدُرَةِ ، او انتقالَ المخلوقات من الامتناع الى الامكان بلاعلّة .

والقسمُ الاوّلُ یُقْسَمُ علیهم قسمَین . فیقال : لایخلوا مّا ان یکون کان یمکن ان یَخلُقَ الخالقُ جسماً غیر ذلک الجسم ، انّما ینتهی الى خلق العالم بمدّةٍ وحرکاتٍ اکثر ؛ او لایمکن ؛ ومحال ان لایمکن لما بیّنّا . فان امکن ، فامّا ان یمکن خلقه مع خلق ذلک الجسم الاوّل الّذی ذکرناه قبل هذا الجسم ، او انّما یمکن قبلَه . فان امکن معه، فهو مُحالٌ ، لانّه لایمکن ان یکون ابتداء خلقین متساویِ الحرکة فى السرعة ، فیقع بحیث ینتهیان الى خلق العالم ومدّة احدهما اَطولُ . وان لم یکن معه ، بل کان امکانه مباینا له . متقدّماً علیه او متاخّراً عنه ، تَقَدَّر فى حال العدم امکان خلقِ شیءٍ بصفةٍ ولاامکانُه، وذلک فى حالٍ دون حالٍ و وقع ذلک متقدّماً ومتاخّراً ، ثمّ ذلک الى غیر نهایة . فقد وضح صِدقُ ماقدّمناه من وجودِ حرکةٍ لابدوَ لها فى الزمان ، انّما البَدْؤُ لها من جهة الخالق ، وهى الحرکات السماویّة . انتهى کلام الشفاء بالفاظه .

وفى النجاة ایضا ، ذکره بعبارة الشفاء بعینها ، وقال : وهو بیانٌ جَدَلیٌّ ، اذا استقْصیَ قادَ الى البرهان . ونحن نقول : استقصاؤه بحیث ینسلخ عن الجدَلِ ویقود الى البرهان ، امر لایحیط به نِطاقُ طاقَةِ الامکان . الیس قد تطابق قیام البراهین واجماع الحکماء ؟ — على انّ الباریٔ الفعّال سبحانه یَسبِقُ هذا الحادثَ الکائنَ الیومیَّ مثلاً فى الوجود، سبقا مطلقا انفکاکیّاً سرمدیّاً، غیر امتدادیٍّ فى حاقّ الخارج،لاسبقاً مقدّراً مکمّماً امتدادیّاً بزمانٍ اوآنٍ فى افق التغیّرات والتصرّمات . وقد بَرْهَنّا فى القبسات السابقة ، من السبیل اللمّی فى سیاق العقل المضاعف من مسالکَ عدیدة ، على ان قبلیّتَهُ سبحانه بالنسبة الى العالم الاکبر بنظامه الجملیّ ، هی بعینها قبلیّته بالنسبة الى کلٍّ من الحوادث الکائنة الزمانیّة ، قبلیّةً مطلقةً سرمدیّةً غیرَ مکمَّمَةٍ ، وانّ العالم بنظامه الجملیّ المتّسق مسبوق الوجود فى الاعیان بعدمِه الباتّ الصریح فى الدهر ، و بوجود جاعلِه القیّوم فى السرمد . ومن المستحیل الباطل ان یُفرَضَ شیء آخر قبل العالم الممکن المخلوق، متوسّطَ

الوجود بينه وبين الخالق . افكيف يستصحّ ذو نصيب مّا من الغريزة العقليّة ان يقال : يمكن ايجاد الزمال قبل الزمان وايجاد المكان قبل المكان ، وبالجملة ، ايجاد الامتداد قبلَ الامتداد ، وايجاد العالَم قبل العالَم؟ فاذن، خلق جسمٍ آخر قبلَ الجرم المحدّد للجهات، وحركةٍ اخرى قبلَ حركتِه ، وامتدادٍ آخر سيّالٍ قبلَ الزمان الّذى هومقدارحركتِه، من الممتنعات بالذات . وليس هذا الامتناع من جهة كون ذلك امراً مَعْجُوزاً عنه ، بالقياس الى تعلّق القدرة الواجبة التامّة القيّوميّة ، بل انّما من جهة أنّه فى نفسه امرٌ باطلٌ مستحيلٌ . والمحال بالذات ، ليس فى مُنّته ان يَستَأهِلَ ذاتاً مُتصوّرةً تستَطيع الى صلوح قبول التأثير ومتعلّقيّةِ القدرة سبيلاً . فالنقص والعجز من جهة مفهوم المستحيل، اذ لاذات له تتعلّق بها القدرة ، ولافى الوهم والتصوّر ، لامن تلقاء قدرة القدير الحقّ على الاطلاق ، تعالى عِزّهُ . فاذن ، خلق العالم بعد عدمه الصريح فى الدهر ، ليس من حيث انتقال الخالق من عجزٍ الى قدرة ، ولامن حيث تغيّر فى ذاته او فى شىءٍ من صفاته وجهاتِ ذاتِه ، ولا من جهة انتقال العالم من امتناع الى امكان ، ومن لامقدوريّةٍ الى مقدوريّةٍ ، بل انّما من تلقاء نقص جوهر الذات الجائزة المعلوليّة ، ومن حيث قاصريّة طباع الجواز الذاتىّ عن تصحيح قبول التسرمد وامتناع ازليّة التقرّر فى الدهر، بالنظر الى ذوات ماهيّات الجائزات ، وجواهر حقايق المعلولات دائماً ، واستحالة توهّم امتدادٍ او لا امتدادٍ ، و سَيلانٍ او لاسَيلانٍ ، واوقاتٍ او حدودٍ ، فى العدم الباتّ الصريح الدهرىّ رأساً .

وَمِيضٌ

قال التلميذ فى طبيعيّات التحصيل : واذ قد عرفت انّ الجسم المحدّد للجهات ، لايصحّ ان يتكثّر بذاته ، لانّ الامر الواحد، لوكان يتكثّر لانّه هو ، لكان لا يصحّ وجود واحدٍ منه . وقد عرفت ايضا ، انّه لاينقسم هذا الجرم ولايقبل الخرقَ ، حتّى يتكثّر بسبب القطوع . وعرفت ايضا ، انّ كلّ جسم يتكثّر، فيجب ان يكون قد سبقه جسم يتحرّك على الاستدارة ، حتّى يكون تكثّره بسبب تلك الحركة . واذا كان كذلك، فلايصحّ ان توجد اجسام كثيرة محدّدة للجهات، فلاتوجد اذن اوساط كثيرةٌ ، فلايصحّ

ان تکون عوالم کثیرة. وکنّا بیّنا انّه لیس خارجَ الفلک لاخلأٌ ولاجسم ملأٌ. فبُیِّنَ انّه لاهیولی غیر متصوّرة بصورة. فاذن، صورة العالَمیّة مخصوصة بمادّة واحدة، تلتئم منها جملة امور محصورة فی عالم واحد، فلایکون فی الامکان وجود عوالم کثیرة. ۳ انتهی کلامه.

وقال الشریک فی ثالث عشر ثانیة طبیعیّات الشفاء: فان قال قائل: ارایت، ان لم توجد الحرکة، اکان یُفقَدُ الزمانُ، حتّی تکون حرکات اخری غیرها بلا تقدّم ۶ ولاتاخّر؟ اوقیل: ماذکرناه فی الشکوک، انّ الجسم، فی ان یوجد متحرّکا، غیر محتاج الی حرکة جسمٍ آخر. فیجوز ان یتحرّک، ولایجوز ان لایکون له زمان؟ فالجواب عن ذلک، انّه سیَتَبیّنُ لک انّه، ان لم تکن حرکة مستدیرة لجرم مستدیر، لم تعرض ۹ للمستقیمه جهات، فلم تکن حرکات مستقیمة طبیعیّةٌ، فلم تکن قسریّةٌ، فیجوز ان تکون حرکة جسم من الاجسام وحدَه ولااجسام اخری، مستحیلاً، وان لم یکن بیّن الاستحالة. فلیس کلّ محال یعرض، یکون بیِّنَ عروضِ الاستحالة، بل کثیر من ۱۲ المحالات، لایظهَر ویَبِینُ استحالتها، الّا ببیان وبرهان: وامّا ان اعتمدنا التوهّمَ، فاذا رفعنا المستدیرة بالتوهّم، واثبتنا المستقیمةَ المتناهیةَ فی الوهم، امکن وثبت فی التوهّم زمان محدود، لایستنکره التوهّم، ولیس نظرنا فی هذا، بل فیما یصحّ فی الوجود. فالزمان، ۱۵ اذن، وجوده متعلّق بحرکة واحدة، یقدّرها ویقدّر ایضا سائرَ الحرکات الّتی یستحیل ان توجد دون حرکة الجسم الفاعل بحرکته للزمان، الّا فی التوهّم. انتهی کلامه بألفاظه. ومثل ذلک فی ساقة الفنّ الثالث فی السماء والعالم. ۱۸

قلت: ومن هناك، ماقد تکرّر منه فی مواضع کثیرة من الشفاء والتعلیقات وسائر کتبه ورسائله، انّ الحُجَج المقامةَ علی ازلیّة العالم، لیست هی علی سیاق تبیانات برهانیّة، بل انّما هی احتجاجات جدلیّة علی اوضاع المعتزلة، ومن ساهمهُمْ فی مذهب التوهّم، ۲۱ مبتنیة علی امکان وجود حرکات قبل حدوث العالم، وبالجملة، علی امکان خلق آخر قبلَ ایّ خلق یُفرض ویُوضَع انّه اوّل الخلق، فیلزم من ذلک ان لایکون عدم العالم السابق

على وجوده عدماً صريحاً مطلقا لا بزمان ومكان ، بل يكون عدما متقدّرا مكمّما ممتدّا لاعن بداءة . وذلك من مفروضاتهم ومسلّماتهم المنبعثة عن امتناع ارتفاع الامتداد الزمانىّ ٣ عن الواقع فى التوهّم ، كما الامتداد المكانى ايضا ممتنع الارتفاع عن الوهم ، اذ يتوهّم، على تقدير عدم العالم ، امتداد زمانى موهوم غير متناه ، وفضاءٌ مكانىّ غير متناه موهوم ايضا. لكنّ العقل الصحيح الصريح يقضى انّهما كليهما من المحالات الّتى يتعمّلها الوهم ويحتملها ٦ التوهّم .

وَميضٌ

انّ الغاغةَ من جماهير المتكلّفين ، لا يقتصرون على جعل العدم الصريح قبل العالم ٩ متقدّرا ممتدّا لاعن بداءة ، بل يعتَدُون فى الزُور ، ويُثبِتون للمهيمن القدّوس خواصّ الزمانيّات من التقدّر والتكمّم والحدود والاوقات . ويقولون : البارئ الحقّ سبحانه مستمرّ بوجودِه الممتدّ ، مع امتداد عدم العالم لاعن بِداءَة ، ومرجّح لوجود العالم ١٢ فى حدّ بخصوصه بارادته المخصِّصة : من غير مرجّح ومخصّص غير الارادة ؟ ومن السايغ ان يخلق ، قبل اىِّ خلقٍ توهَمَ ، فى حدٍّ مّا من حدود ذلك الامتداد ، خلقا آخر، فى حدٍّ قبلَه لا الى اوّل . وليسوا يفقهون انّ الزمان لا يتصوّر له متى اصلا ، لا فى وجوده ولا فى ١٥ عدمه . فكما ليس يصحّ ان يوجد الزمان فى زمان ، فكذلك ليس يصحّ ان يُعدَم فى زمان . ولا يشعرون انّه، لو كان الامر على ما يخرصون ، لكان ذلك العدم هو بعينه الامتداد الغير القارّ المتصحّح فيه المساواة والمُفاوَتةُ والتقضّى والتجدّد والقبليّات والبعديّات ١٨ المترتّبة . ولكن مفارقا للمادّة ، غير قائم الحصول فى محلّ وموضوع ، والزمان ايضا هو بعينه الكمّيّة الغير القارّة المتصحّحة فيها المساواة والمفاوتة والقبليّات والبعديّات ، الّا انّها قائمة الوجود فى الحركة القائمة الحصول فى الجرم المتحرّك الّذى هو موضوعها. فاذن، ٢١ تختلف افراد طبيعة محصّلة نوعيّة بعينها بالتجرّد والهيولانيّة ، وهو مستبين الفساد لذوى البصيرة العقليّة والبضاعة التحصيليّة. اليس، كما لا تختلف طبيعة بعينها بالعرضيّة والجوهريّة، كذلك لا تختلف بالحلول واللاحلول ، وبالافتقار الى الهيولى ، وبالغناءِ عنها بتّةً ؟ ثمّ ،

اذ اصحّ لطبيعةٍ مّا محصَّلةٍ ، ان تكون مستتمّة التحصّل من التشخّص، من غير علَقِ المادّة،
فكيف يعتريها ان تعلّق فى تحصّلها وشخصيّتها بالمادّة وعلايقها والهيولى وعُهَدِها ؟

٣ ومن هذا السبيل يستبين ايضا ابطال الخلأ والبعد المفطور القارّ القائم بذاته المجرّد
عن المادّة ، اذ لافرق بينه وبين الصورة الجسميّة الجوهريّة ، الّا بالتجرّد عن الهيولى
والقيام بها . وقد ذهب اليه فريق من رواقيّة الفلاسفة فى الدورة اليونانيّة . وكذلك ابطال
٦ كون الامتداد الزمانىّ مجرّداً بحسب نفسه ، ويسمّى بـ «الدهر» ومُعتَاقِاً بالمادّة، بحسب
مايقع فيه من المتغيّرات ، ويسمّى بـ «الزمان» . وهو حِسبانُ فئةٍ من المهوّشة فى تشويش
الفلسفة . وإنّ لُمَةً من الاحدثين قد تقوّلتها على امام الفلاسفة ، افلاطن الالهىّ ،
٩ وإن هو الّا إفكٌ واختلاق .

ثمّ، ولوعُزِلَ النظرعن كون كلّ من العدم والوجود غير معقول الامتداد والاستمرار
على السيلان ، الّا من جهة الزمان ، افلا يُعقَل انّ الجواهر العقليّة والموجودات الامريّة ،
١٢ متنزّهة الذات والوجود عن الاستمرار السيّال المُكمَّم الزمانىّ ؟ فما ظنّك بمبدع الامر
والخلق وقيّوم السرمد والدهر ، وصانع الزمان والمكان ؟

ثمّ ، لاتنسين مانبّهناك من قبل ، انّ الترجيح من غير مرجّح ، ملزوم الترجّح
١٥ بلامرجّح فى طبقات الارادة وتعلّقاتها . ولاتكوننّ فى قُحماتِ الاوهام من المتورّطين .

وَمِيضٌ

قال فى التعليقات ، مجادِلاً ايّاهم :

١٨ تعليق : ان فرضنا مبدأ خلق العالم على ماتقوله المعتزلة ، لزم منه محال . فانّهم
يفرضون شيئاً قبله ، وذلك الشىء يمكن فيه فرض وجود حركات مختلفة . والحركات
المختلفة انّما تصحّ مع امكان وقوع التقدير فيها . وامكان وقوع التقدير فيها ، يكون مع
٢١ وجود الزمان . ففرض امكان وجود الحركات المختلفة ، يكون مع وجود الزمان، فيكون
قبل الزمان زمان .

تعليق : لو لم يكن الزمان، لما امكن فرض وجود حركات مختلفة . لكن فرض وجود

حركات مختلفة ممكن . فالمقدّم باطل .

تعليق : اذا كان الزمان موجودا ، كانت الاجسام موجودةً .

٣ تعليق : اذا امكن فرض الحركات المختلفة ، وجب مع امكان هذا الفرض وجود الزمان ، ومع وجود الزمان وجود الحركة ، ومع وجود الحركة وجود الاجسام، فالاجسام لامحالة موجودة مع هذا الفرض . وعلى هذه الجملة ، فلابدّ من اعتبار الزمان. فانّ التقدّم

٦ والتاخّر فى الحركات تقتضى وجود الزمان .

تعليق : قوله « فى حال دون حال » و « وقع ذلك متقدّما او متأخرا » يشير به الى الزمان .

٩ تعليق : جوهر الفلك لاتدخل عليه الحركة . وانّما الحركة حالة طارئة عليه ، بعد تحقّق جوهره. فلاتؤدّى به الحركة الى الفساد ، كما تؤدّى بالاشياء الّتى هى فى الحركة، وهى الاشياء الكائنة الفاسدة . فانّها من مبدأ كونها الى منتهاها ، تكون فى الحركة والتغيّر.

١٢ وتؤثر فيها الحركة . ولذلك قيل انّ الفلك ليس فى الحركة ، بل مع الحركة ، ومع الزمان لا فى الزمان .

تعليق : الشى الماضى بذاته هو الزمان ، والماضى بالزمان هو الحركة وما فى الحركة

١٥ ومعها ، اى ماتكون سيّالةً متغيّرةً .

تعليق : الزمان عدد الحركة فى المقدّم والمتاخّر ، اى حركة سيّالة مختلفة ، يحدث فيها تقدّم وتاخّر فى المسافة .

١٨ تعليق : متى فرضت الحركة حادثة، كان الشىء الّذى يسبقها ليس لاشىءً مطلقا. وذلك لانّه لايُمنَعُ من ان يكون فى قدرة الله تعالى ايجاد حركات فى ذلك العدم الّذى يقولونه. فان فرضنا وجود عشرين حركةً ينتهى مع بداية الاولى، ووجود عشر حركات ينتهى ايضا مع بداية

٢١ الاولى، لم يصحّ ان يقال انّ مطابَقَ الحركتين من ذلك العدم واحد، بل يجب ان يكون مطابَق الحركات العشرين مخالف المطابَق الحركات العشر. واللّاشىء المطلق ليس فيه اختلاف، وليس الاختلاف بينهما الّا اختلافاً مقداريّاً سيّالاً. وهو الزمان. فيكون قد سبق الحركة الحادثةَ

زمانٌ . والزمان مقدار الحركة . فيكون قد سبق الحركةَ حركةٌ . ولابدّ من متحرّك مع وجود الحركة . وقد منعنا ان يكون المفارقَ الّذى لاعلاقة له مع المادّة . فيجب ان يكون المتحرّك جسما او جسمانيّا . وان مُنِـعَ ان يكون فى قدرة الله تعالى ايجاد حركات ، قبل بداءة الحركة الاولى الّتى تُفرَضُ حادثةً ، كان حكماً عجيباً . وتقدير الحركات بذلك العدم هو مساو لتقدير الخلاء فى باب انّه لاشىء مطلقا . والعجب من هؤلاء ، فانّهم يثبتون الصانعَ بان يقولوا انّ الاجسام لاتنفكّ من حوادث ، كحركة او سكون ، وكلّ ما لاينفكّ من حوادث فانّه حادث . والكبرى تحتاج الى تصحيح ، وهم يقولون انّها اوّليّة . وهذا البيان ، على سخافته ، يُلزِمهم انّ الصانع حادث . وذلك لانّ عندهم انّه لايخلو من ارادات حادثة وكَراهيَاتٍ حادثة ، اللهمّ الّا ان يقولوا انّ ارادة الله وكراهيَته من الاعراض الّتى لاتكون فى موضوع ، وهذا كما تراه سخيف ؟ او يقولوا انّ ارادته حديثة. وتلزم حدوثَ ارادته محالاتٌ. منها ان يكون لها سبب غير ذات البارىٔ تعالى من قصدٍ او طلبِ شىء بالجملة . ومنها وجود التغيّر لذات الاوّل تعالى. ومنها انّ كلّ حادث ، فانّه يسبقه حادث الى مالانهاية . انتهى كلام التعليقات بعبارته .

قلت : انّ ماأوضحه من سياق القول ، اِنْ جُعِلَ المطلوبُ فيه حدوث العالم ، اى وجوده بعد الّلاوجود فى متن الخارج وكَبَد الواقع ، كان مُحاجَة جدليّةَ مؤسَّسَةً على اساسات اوضاعهم الفاسدة ، من مفروضاتهم الموهومة ومسلّماتهم الموضوعة . وهى كون ذلك الّلاوجود عدماً متقدّرا متكمّما ممتدا الى اوّل ، وكون ايجاد حركة اوحركات فى ذلك العدم الممتدّ ممكنا بالذات ، مقدورا عليه ، صالحا للدخول فيما تتعلّق به القدرة الالهيّة ، اذ ليس يصحّ المنع من ذا ، مع وضع الامتداد الموهوم فى ذلك العدم ، كما عناه بقوله «كان حكماً عجيباً» .

وان كان المطلوب فيه ابطال تلك الاوضاع الفاسدة والاحكام الموهومة ، كان سياقا عقليّا وبيانا برهانيّا ، وليس يلزم من ذلك نفى حدوث العالم ، اعنى وجوده من تلقاء صنع البارىٔ سبحانه بعد العدم الصريح الباتّ فى متن الدهر وكَبَد الخارج وحاقّ

الواقع ، على ماقد استبان لك بالتبيانات البرهانيّة والحُجج اليقينيّة.

ولعلّ هذه الحكومة الحاكمة بالفصل ، هى مارامه فى كتاب المبدأ والمعاد ، حيث

٣ قال : فصل فى انّه يلزم على وضع هؤلاء المعطّلة ان يكون الله سبحانه سابقَ الزمان والحركة بزمانٍ . ثمّ قال : ولننقل الآنَ قولاً جدليّا ، اذا استُقصى ، يمكن ان يُردّ الى البرهان فى انّ المعطّلة يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلانهاية، وزماناً ممتدّاً فى الماضى بلانهاية ،

٦ انّ هؤلاء المعطّلة الّذين عطّلوا الله عن جودِهِ ، لايخلوا مّا ان يسلّموا انّ الله تعالى كان قادرا ، قبل ان يخلق الخلق ، على ان يخلق جسما ، الى آخر ماقاله ، مثل قوله فى الشفاء . وكذلك ماأورده فى كتاب النجاة ، بقوله فى ترجمة الفصل المعقود لهذا البيان : فصلٌ فى

٩ انّ المخالفين يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلانهاية ، وزمانا ممتدّا فى الماضى بلانهاية. وهو بيان جدلىّ ، اذا استُقْصِيَ ، قاد الى البرهان ، فَلْيُتَثَبَّت ولايُتَخَبَّطْ .

وَميضٌ

١٢ ومن طُرُق المُحاجَّة فى قِدَم العالم، ماأورده فى حادى عشر ثالثة طبيعيّات الشفاء. قال : فَلْنَنْظُرْ انّه هل يمكن ان تبتدئ الحركةُ من وقتٍ مّا من الزمان لم يكن له قبلٌ ، ام الحَرَكةُ ابداعيّةٌ ، وكلّ طرفٍ من الزمان ، فله قبلٌ . وانّ ذات البارئ

١٥ تعالى ، هو قبل كلّ شيء . فنقول : انّ كلّ معدوم ، فانّه قبل وجوده جائز الوجود . فجواز وجوده موجود قبل وجوده . فانّه لو لم يكن موجوداً انّه جائز الوجود ، كان معدوماً انّه جائز الوجود ، وكان ليس بجائز الوجود ، فكان ممتنع الوجود . فجواز الوجود

١٨ موجود قبل الوجود ، وجواز الوجود الموجود امر محصّل لامحالة ، ليس هو نفس العدم . فكم من معدوم غير جائز الوجود، فهو امّا جوهر قائم بنفسه، وامّا امر هو موجود فى شيء. ولو كان امراً قائماً بنفسه ، لافى محلّ ولافى موضوع ، لكان من حيث هو كذلك ، هو غير

٢١ مضاف ، لكنّه من حيث هو جوازُ وجودٍ ، هو مضاف الى شيء ومعقولٌ بالقياس .

ثمّ استنتج من ذلك وجود المادّة الحاملة لجواز وجود الحادث قبل حدوثه، ووجودَ الحركة المُبَعّدَةِ والمُقَرِّبَةِ ايّاه من العلّة الفاعلة المَفيضة للذات والمعطية للوجود ،

وكونَ كلّ من المادّة الاولى الحاملة لامكان الشيء، والحركة المتّصلة المحصّلة للاستعدادات المترتّبة المختلفة بالقوّة والضعف والقرب والبعد، قديمةَ الهويّة غيرَ مسبوقة الوجود، الّا بذات العلّة الفاعلة . ٣

وكذلك فى رابعة الهيّات الشفاء، فى فصل القوّة والفعل، حاولَ اثباتَ سبق المادّة الحاملة لقوّة وجود الشيء فيها .

ونحن نقول : ليكن عندك من المعلوم، انّ هناك مُغالَطَةً باشتراك الاسم. فلفظ ٦ «الامكان» يقع فى اطلاقات الصناعة على جواز الذات الّذى حقيقته سلب طرفى التقرّر واللاتقرّر، بحسب نفس مرتبة الذات، سلبا بسيطا، حين كون الذات متقرّرةً فى حاقّ الواقع، من تلقاء العلّة الفاعلة، ويقال له «الامكان الذاتىّ» وعلى الجواز الاستعدادىّ ٩ الّذى حقيقته قوّة المادّة واستعدادها بالقياس الى حصول الشيء المُستَعَدّ له المَقْوىّ عليه القائم الذات فى المادّة الحاملة عند مايوجد، ويقال له «الامكان الاستعدادى»، فالامكان لفظ يقع على المعنيين بالاشتراك . والاوّل انّما الموصوف به نفس ذات الشيء، عند ١٢ مايتقرّر ويوجد، لافى حال العدم. فمعنى امكان المعدوم، انّه اذا ماوجد، انتُزِعَ من جوهر ذاته معنى الامكان . والثانى انّما حامله وموضوعه الموصوف به جوهر ذات المادّة، بالقياس الى ماليس هو فى الوجود بالفعل، وحيثما يوجد يكون قائم الوجود فيها، ويزول ١٥ عنها استعدادها له البتّة. وليس يتصحّح الجواز بهذا المعنى الاخير، الّا للكائنات الزمانيّة الهيولانيّة . فاذن، وجوب مسبوقيّة الحدوث بالمادّة، مسبوقيّة انفكاكيّة، لايصحّ الّا للحادث الزمانىّ بما هو حادث زمانىّ مُتَعَلِّقٌ للتكوين، لاللحادث فى الدهر، بما ١٨ هو حادث دهرىّ مُتَعَلِّقٌ للصُنع. فاذن، الغلط نَشأَ من اشتراك اللفظ. وللقول الفَصل هنا لك بسطٌ وتفصيلٌ على ذمّة كتاب الايماضات والتشريقات، وعلى ذمّة المعلّقات على الهيّات الشفاء . ولقد احسن فى النجاة حيث قال . كلّ مالزمانِ وجودِه بدايةٌ ٢١ **زمانيّة دون البداية الابداعيّة، فقدسبقَته زمان، وسَبَقَتْهُ مادة قبل وجوده. وبالجملة، المفهوم من العدم غيرالمفهوم من القوّة، وامكان الشيء الممكن فى حدّ ذاته، وراء قوّة**

المادّة القابلة الحاملة واستعدادها بالنسبة الى ماسيوجد فيها من بعد . والّذى يوجب سبق وجود المادّة على حدوث الشىء بعد العدم ، هوالمعنى الاخير لاالاوّل .

قال فى التعليقات :

تعليق : الموجودات ، ماخلا واجب الوجود الّذى وجوده من ذاته ، هى ممكنة الوجود ، الّا انّ منها ماامكان وجوده فى غيره ، ومثل ذلك يتقدّم وجودهَ بالفعل وجودُه بالقوّة ، وهى الممكنة الوجود على الاطلاق والكائنة ؛ ومنها ماامكان وجوده فى ذاته ، وهو الّذى امكان وجوده معَه ، لم يتقدّم وجودهَ بالفعل وجودُهُ بالقوّة ، وهى العقول وسائر المبدَعات . وانّما يقال انّها ممكنة الوجود ، بمعنى انّ تعلّق وجودها لابذاتها بل بموجدها ، فهى بالاضافة اليه موجودة ، وباعتبارها فى ذواتها غيرموجودة .

وقال : تعليق : «العدم» يقال على وجهين، عدم له نحو من الوجود، وهو مايكون بالقوّة ، فيخرج الى الفعل ، وعدم لاصورة له البتّة .

وقال : تعليق : كلّ مايكون لوجوده سبب ، فهو ممكن الوجود. والممكن الوجود هو ان يكون جايزا ان يكون وان لايكون . فامّا وجوده بعدالعدم، فهو ضرورىّ، لانه ليس بجائزٍ وُجُوده الّا بعد العدم . انتهى كلام التعليقات .

وليعلم انّ الامكانَ الاستعدادىَّ المحوجَ الى سبق المادّة على الحدوث ، معنىً مختلفٌ بالشدّة والضعف . فامّا الامكان الذاتىّ ، فليس يجرى فيه شىء من ضروب التشكيك ، ولايلزمه التعلّق بالمادّة اصلاً . وبارع المُحصّلين فى نقدالمحصّل وفى شرح الاشارات ، قد بلَغ الامَدَ الاقصَى من بذل المجهود فى هذا الموضع .

وَميضٌ

قال فى التعليقات : انّ المعدوم على الاطلاق ، لاقوّةَ فيه يَقبَلُ بها الوجودَ من موجدِه، فلايوجد البتّة. وليس كذلك الممكن فانّ فيه قوّةً، فلذلك يوجد، ولولاها، لماكان يوجد . واذن، يسبِق الى الذهن انّ مالايكون موجوداً، لاهو ولامادّتُه، لايَقبَلُ الصدورَ عن الفاعل ، اذا المعدوم المطلق ليس يصحّ ان يَقبَلَ الفيضَ . فكيف يتصحّح

حدوث الجائزات باسرها فی الدهر ، من دون مادّة قديمة ، وهی معدومة على الاطلاق ؟
وما ذا الّذی هو قابل الجعل ومتعلّق التأثير فی العدم المطلق ؟ فاذا توهّمت ذلك،
فاستذكر ماحقّقناه لك ، انّ المعلول انّما يقبل فيض الوجود من موجده ، حين ماهو ۳
موجود من تلقائه، لاحين هو معدوم ، وسواء فی ذلك، اكان حادث الوجود ام ازلیّ
التقرّر . فاذن ، الحوادث الدهريّة على الاستغراق الاستيعابیّ ، زمانيّاتها المتخصّصة
الوجود بازمنة بخصوصها ، او الحاصلة التقرّر فی امتداد الزمان من آزاله الى آباده ، ٦
ودهريّاتها الثابتة الخارجة رأساً عن امتداد الزمان وعن الدخول فی جنس القدم والحدوث
الزمانيّين ، لها باسرها ، بحسب الجواز الذاتیّ ، قوّة القبول التأثير واستحقاق الصدور
حالَ التقرّر وحين الوجود ، لاحينما كانت معدومة فی الدهر على الاطلاق . وامّا الحوادث ۹
الكونيّة الزمنيّة ، فانّ لها ، حينمّا ليست هی داخلة بعد فی الكون ، من حيث سبق المعنى
الآخر الّذی هو الجواز الاستعدادیّ ، قوّة الصدور قبل الصدور بالفعل ، بحسب حال
مادّتها الحاملة لامكانها الاستعدادیّ المتحرّكة فی الكيفيّات الاستعداديّة. وليس يستوجب ۱۲
سبق قوّة القبول ، بحسب الجواز بمعنى الاستعداد ، الّا الحدوث فی الزمان وسبق المادّة
المستعدّة على الحادث الزمانیّ ، سبقاً زمانيّا . فاذن ، العدم على الاطلاق ، من غير وجود
مادّة مستعدّة ، انّما يصادم التكوين دون الابداع والصنع . ۱۵

فان قلت : كيف يتصحّح فی العدم الباتّ الصريح المطلق ، ان يتخصّص ويتميّز
شیء مّا باستحقاق الصدور ؟ قلت : ظهور الجاعل التامّ وحضوره بماهو جاعل تامّ ،
لستُ اعنی بذلك لحاظ هذه الحيثيّة ، بل انّما اعنی ظهوره من كنه الحيثيّة الّتی منها ۱۸
ينشأ وعليها يترتّب كنه ذات المجعول ، هو بعينه لامحالة حضور جوهر ذات المجعول
وظهوره . بل انّه اقوى فی استيجاب ظهور المجعول وافادة انكشافه من حضور جوهر
ذات المجعول بنفسه ، فضلاً عن حضور صورته الظلّيّة . ۲۱

واذ من المستبين سبيله انّ البارئ الفعّال ، جلّ سلطانه ، بنفس ذاته فاعل تامّ
لنظام الخير فی الوجود كلّه ، فانّه بحسب كنه ذاته ، بحيث يفيض عنه الخير كلّه ومنه

ينبعث وعليه يترتّب النظام الجملىّ ، من الازل الى الابد ومن البَدْوِ الى الساقة . فحيث انّه سبحانه يعلم كنهَ ذاته اتمّ العلوم واقواها ، فهو من نفس عقله ذاتَه ، يعقل نظامَ الخير فى عوالم الامكان، من بدؤ التجوهر الى ساقته ، ومن مبدأ الوجود الى اقصاه . وهو سبحانه ، بنفس ذاته ومن حيث كنه حقيقته، واسع عظيم و بكلّ شىء محيط عليم، وسواءٌ، بالقياس الى احاطة علمه التامّ، الاشياءُ قبل الوجود وحين الوجود ، اذ ليس هو يستفيد من وجودها علماً جديداً ومعرفةً طريّةً ، بل ملاكُ ظهور جملة ماسواه له سبحانه ، ظاهريّة نفس ذاته بذاته . وكذلك الامر فى جملة المبصَرات بالنسبة الى بصَرِه ، و جملة المسموعات بالقياس الى سمعه ، اذ سمعُه وبصرُه هما نفس ذاته وبحتُ حقيقته ، لاأمر وراء حقيقته ، يزيد على مرتبه ذاته ؟ فاذن ، هو ، جلّ عزُّهُ، يعلم من نفس ذاته وَجْهَ سياقِ الخير واِسباغ الفيض وكمالِ الصُنع وتمامِ الرحمة فى عوالم التقرّر بجملتها، وكيفيّةَ تدبير الحكمة فى ترتيب نظام الوجود كلّه ، اتمّ العلوم واحكمها . فلامحالة يتعيّن كلّ نظام الوجود، بخصوصيّته الكليّةِ المُتّسِقَةِ وبشخصيّته الجمليّة المُنتَظِمةِ ، بالصدور عن رحمته والفيضانِ عن حكمته بالذات ، واجزاء النظام بخصوصيّاتها ، من حيث انّها هى باعيانها اجزاء النظام الشخصىّ المتعيّن بوجوب الصدور عنه . فيجب ، اذن ، ان يُبدِعَ النظامَ الجملىَّ ويوجِدَه بفضله و رحمته ، ويعقَله ويُفيضَه من الصدر الى الساقة بجوده وحكمته . فاذن ، قد انقطع حبْلُ الوهم ، فقُطِع دابر القوم الّذين ظلموا ، والحمد لله ربّ العالمين .

وَميضٌ

قال فى كتاب المبدأ والمعاد ، ذاهباً مذهبَ الجدل : وكيف يكون الزمان حادثا حتّى يمكن ان تحدث الحركة ؟ وكلّ آنٍ فهو بعدَ قبلٍ وقبلَ بعدٍ ، فهو حدٌّ مشتركٌ بين امرين يلزمه كلاهما دايماً. وممّا يبيّن هذا، انّه قد تبيّن انّ وجود الآن وجود الطرف، وليس شيئاً معقولاً بذاته ، وكذلك جميع نهايات المقادير ، ولايشبه الآنُ النقطةَ فى انّها قد تتفصّلُ وقد تكون حدّاً مشتركاً ، الى آخر ماقاله .

وقد اوردناه فی کتاب خُلسَةِ الملکوت وحقّقنا انّ حدوث الزمان فی الوجود وتناهی امتداده المتّصل فی کمّیّتهِ المقداریّةِ ، ممّا لایستوجب کونَ الاٰن فاصلاً کما النُقطَةُ الفاصلة الّتی هی طرف الامتداد المستقیم القارّ المقطوع الاتّصال . بل انّ الاٰن لایکون اِلّا واصلا ، کما النقطة الواصلة المنفرضة الموهومة فی محیط الدائرة المتناهیة المقدار ، بحسب المساحة . وقد تلوناه علیک فیما سبَق ، وسنُعید القولَ فیه علی ضربٍ من البسط فی مؤتنَفِ الکلام، إن شاءالله العزیز العلیم .

وَمیضٌ

قال فی رسالته المعمولة فی هذه المسئلة ، ای فی ابطال ان تکون لوجود العالم بِداءة زمانیّة : هذه رسالةٌ عَمِلتُها فیما تقرّر عندی، من الحکومةِ فی حُجَج المُثبِتین للماضی مبدءاً زمانیّاً ، وبیان تحلیلها الی القیاسات بصورتِها و بمادّة مقدّماتها معاً . ثمّ اورد فی فصولها و عدّتُها احد عشر ماتدور رحاه علی انّ المقدّمات الّتی استعملها المُثبِتون فی قیاساتهم کلّها مشهوراتٌ غیر اوّلیّةٍ ، ولاصادقةٍ . وبیّن انّ امتناع اللّانهایة مشترط باستجماع وصفی الترتّب والاجتماع فی الوجود ، وانّ الحکم الصادق علی کلّ واحدٍ واحدٍ ، ربّما یکذب علی الجملة . واِلّا لکان الکلّ جزءاً ، اذ کلّ واحد جزءٌ . فاذا کان کلّ من الآحاد حادثاً فی الزمان ، لم یلزم ان یکون الکلّ حادثا زمانیّاً . وانّ ما لانهایة له، انّما لایتطرّق الیه الزیادة والنقصان فی الجهة الّتی هو غیر متناهٍ بها ، لافی الجهة الّتی هو بها متناهٍ . فالدَورات الّتی هی فی جهة الماضی من زمان الطوفان، اقلّ من الّتی هی من زماننا، ومع ذلک فهی فی جهة الماضی غیر متناهیةٍ . وانّ تَوقُّفَ وجود الحادث الزمانیّ علی انقضاء مالانهایة له ، من الحرکات الموجودة فی ازمنةٍ منقضیةٍ فی جهة الماضی غیر مجتمعةٍ فی الوجود ، ممّا لایستوجب مُحالاً . و لعلّک بما عرّفناک فیما قد تلَوناهُ علیک ، غیر مُمْتَرٍ فیما حقّقناه فی الحکومة بالحقّ والقضاء بالفصل هناک .

ثمّ انّه فی حادی عشر ثالثة طبیعیّات الشفاء ، سار هنا لک مسیرَه فی الرسالة ، وحقّق انّ الزمان والحرکة موجود ان علی جهة الاتّصال فی الماضی وفی المستقبل ، و انّ

اللانهاية فى عدد الدورات والعودات السابقة فى جهة الماضى ، انما مرجعها الى اللانهاية اللايقفية ، كما فى جهة المستقبل دون اللانهاية العددية بالفعل .

٣ ثم فى ساقة هذا الفصل قال : ويلزم هؤلاء ما أقوله ، وهو انهم يجوزون لامحالة ان يكون قبل الحركة الاولى عدة حركات متناهية يوجدها الموجد ، لكل واحد منها حال من البقاء وغير البقاء محصل يتوالى عليه من غير انقطاع ، وعددها عشرة مثلا . فلايخلو اما ٦ ان يكون عندهم جايزاً ، مع جواز ايجاد اولها الى ايجاد الحركة الموجودة الآن ، ان توجد عشرون حركة على التوالى المذكور ، على ان بقاء كل واحد منها ولابقاءه على نحو مافرضناه لهذه العشرة ، او لايكون ذلك عندهم جائزاً . فان جوزوا ، لم يمتنع ان توجد ٩ تلك العشرة فى اجسام ، وهذه العشرون فى اجسام اخرى . فيكون فى مدة تلك العشرة وجدت هذه العشرون ، وحال كل واحد فى البقاء وغير البقاء ، كحال الآخر . وهذا محال . وان لم يجوزوا ، لزم ان يكون فى حال العدم عدد لجواز وقوع الحركات وايجادها ١٢ مرتب . ويلزمه لامحالة ان يكون ذلك مما لايتناهى ، اذ لاحال هو حال اول جواز ، فتكون موجودات بالفعل ، على طريقتهم ، ليس لها نهاية فى الماضى . وقد منعوا هذا . وتلزم امور اخرى ، مما الزمناه فى باب الزمان ، ان تكون هناك تغيرات متتالية ، ١٥ والا لما كان وجود بعد وجود ، وان يكون الموضوع لها موجود . اذ لاتغير الا لموضوع ، وان يكون الموضوع ذات الاحد الحق عندهم ، اذ لاشىء غيره . وهذا الحاد ، سبحانه وتعالى وعما يقول الملحدون . انتهى كلامه بألفاظه وكلماته .

١٨ ونحن نقول : نعم ، الزامه اياهم بما اورده عليهم ، مما لامناص ولا محيص لهم عنه اصلا . وقد ادريناك ، بفضل الله سبحانه ، ان آل العقل وحزب الحق عن ذلك كله فى منتدح فسيح وفى فضاء رحيب . فان العدم الصريح مرتفع عن توهم الامتداد ٢١ والحدود ، وان حركة قبل الحركة الاولى ، وجسماً قبل الجسم الاول ، و بالجملة خلقاً قبل الخلق الاول ، مما هو فى حد نفسه امر ممتنع بالذات ، غير صالح لان يكون مقدوراً عليه اصلا . ولكن نقول : كما يلزم المتجشمين للعدم الممتد قبل ايجاد الله اول العالم ،

إلحادٌ فی صفات الله ، جلّ ذکره ، فکذلک مایذهب الیه المتفلسفون ، من القول بازلیّة المبدَعات فی الوجود ، ضرب من الشرک فی الدّین ونوعٌ من الاشراک بالله ، سبحانه وتعالی عمّا یقول الظالمون ، علوّا کبیراً . ۳

وَمیضٌ

ربّما یقرع السمع من افواه بعض من لیس له قَدَمُ صدقٍ فی سبیل التحصیل ، من اَتباع المتفلسفین ، الاحتجاج علی ازلیّة العالم بالوجود السرمدیّ فی الدهر ، بانّ ازلیّة ۶ الامکان تستلزم امکان الازلیّة ، والامکان الذاتیّ فی المبدَعات مصحّح الصدور عن الفیّاض ، الصابِّ الفیضَ بالجود ، الباسط الیدینِ بالرحمة . وهو متّضح الفساد ، بما قد اوضحناه من قبل ، انّ طباع الامکان الذاتیّ ، هو جواز طبیعة الوجود المرسل وطبیعة العدم المرسل ۹ بالذات . وذلک لیس یُصادِمُ امتناعَ بعض خصوصیّات الوجودات او العدمات ، بالنظر الی الذات ، بحسب الخصوصیّة . فاذن ، ازلیّة امکان طبیعة الوجود المرسل ، لاتستلزم امکان الوجود الازلیّ السرمدیّ . فَلْیُعْلَمْ . ۱۲

وَمیْضٌ

قال صاحب الملل والنحل ، فی ترجمة ابرقلس ، بهذه العبارة : ومن ذلک ذِکرُ شُبَهِ برقلس فی قدم العالم ، انّ القول بقدم العالم وازلیّة الحرکات ، بعد اثبات الصانع ۱۵ والقول بالعلّة الاولی ، انّما ظهر بعد ارسطاطالیس ، لانّه خالف القدماء صریحاً ، وابدع هذه المقالة علی قیاسات ، ظنّها حجّة وبرهاناً . فنسج علی منواله من کان من تلامذته ، وصرّحوا القول فیه ، مثل الاسکند الافریدوسیّ و ثامسطیوس وفرفوریوس . وصنّف ۱۸ برقلس المنتسب الی افلاطن فی هذه المسئلة کتّاباً ، واورد فیه هذه الشُبَه . والّا ، فالقدماء انّما اَبْدوا فیه مانقلناه سالفا .

الشبهة الاولی . قال : الباریْ تعالی جواد بذاته ، وعلّة وجود العالم جُودُهُ ، ۲۱ وجُودُهُ قدیم لم یزل ، فیلزم ان یکون وجود العالم قدیماً لم یزل . قال : ولایجوز ان یکون مرّةً جواداً او ومرّةً غیرَ جواد ، فانّه یوجب التغیّر فی ذاته ، فهو جواد لذاته لم یزل.

قال : ولامانع من فيض جوده ، اذ لوكان مانع ، لماكان من ذاته ، بل من غيره . وليس لواجب الوجود لذاته حامل على شيء ، ولامانع من شي .

٣ الثانية . قال : ليس يخلوا الصانع من ان يكون لم يزل صانعا بالفعل ، او لم يزل صانعا بالقوّة ، اى يقدر ان يفعل ولايفعل . فان كان الاوّل ، فالمعلول مصنوع لم يزل ، وان كان الثانى ، فما بالقوّة لايخرج الى الفعل الّا بمخرج ، ومُخرِج الشيء من القوّة الى ٦ الفعل غيرذات الشيء . فيجب ان يكون له مَخرِجٌ من خارج ، مؤثّرٌ فيه . وذلك ينافى كونَه صانعاً مطلقاً لايتأثّر ولايتغيّر .

الثالثة . قال : كلّ علّة لايجوز عليها التحرّك والاستحالة ، فانّما تكون علّة من ٩ جهة ذاتها ، لامن جهة الانتقال من غيرفعل الى فعل . وكلّ علّة من جهة ذاتها ، فمعلولها من جهة ذاتها . واذا كانت لم تزل فمعلولها لم يزل .

الرابعة . أن كان الزمان لايكون موجودا الّا مع الفلك ، ولاالفلك الّا مع الزمان، ١٢ لانّ الزمان هوالعادّ لحركات الفلك ، ثمّ لاجائز ان يقال «متى» و «قبل» و «بعد» الّا حين يكون الزمان و «متى» و «قبل» ابدىّ فالزمان ابدىّ ، فحركات الفلك ابديّة ، فالفلك ابدىٌّ .

١٥ الخامسة . قال : انّ العالم حسن النظام كامل القوام ، وصانعه جواد خيّر ، ولا ينقض الجيّد الحسن الّا شرّير ، وصانعه ليس بشرّير، فلايقدر على نقضه ، فليس ينتقض ابداً ، ومالاينتقض ابداً ، كان سرمداً .

١٨ السادسة . لمّا كان الكائن لايفسد الّا بشيء غريب يعرض له ، ولم يكن شيء غير العالم خارجاً منه يجوز ان يعرض فيفسد، ثبت انّه لايفسد . ومالايتطرق اليه الفساد لايتطرّق اليه الكون والحدوث ، فانّ كلّ كاين فاسد .

٢١ السابعة . قال : انّ الاشياء الّتى هى فى المكان الطبيعىّ ، لاتتغيّر ولاتتكوّن ولا تفسد . وانّماتتغيّر وتتكوّن وتفسد، اذا كانت فى اماكن غريبة ، فتَتُجاذَبُ الى اماكنها، كالنار الّتى فى اجسادنا تحاول الانفصالَ الى مركزها ، فيخلّ الرباط فيفسد . فاذن ،

الکون والفساد انما یتطرّق الی المرکّبات ، لا الی البسائط الّتی هی الارکان فی اماکنها ، و لکنّها هی بحالة واحدة . وماهو بحالة واحدة ، فهو ازلیّ .

الثامنة . قال : العقل والنفس و الافلاک تتحرّک علی استدارة ، و الطبایع تتحرّک امّا عن الوسط ، و امّا الی الوسط علی الاستقامة . و اذا کان کذلک ، کان التفاسد فی العناصر ، انّماهو لتضادّ حرکاتها ، والحرکة الدوریّة لاضدّ لها ، فلم یقع فیها فساد . ۳

التاسعة . قال : وکلیّات العناصر ، انّما تتحرک علی استدارة ، وان کانت الاجزاء منها تتحرّک علی الاستقامة . فالفلک وکلیّات العناصر لاتفسد . واذ لم یجز ان یَفسُدالعالم ، لم یجز ان یتکوّن . ۶

ثمّ قال صاحب الکتاب : ومن المتعصّبین لبرقلس من مهّد له عذراً فی ذکر هذه الشُبُهات ، و قال انّه کان یُناطِقُ النّاسَ منطقین ، احدهما روحانیّ بسیط ، و الثانی جسمانیّ مرکّب . وکان اهل زمانه الّذین یُناطِقونَه جسمانیّین . وانّما دعاه الی ذکر هذه الاقوال مقاومتهم ایّاه . فخرج من طریق الحکمة و الفلسفة من هذه الجهة . فوضع کتاباً فی هذا المعنی ، فطالَعَهُ مَن لم یعرف طریقتَه ، ففهموا منه جسمانیّة قوله ، دون روحانیّته . انتهی کلام الشهرستانیّ . ۹ ۱۲

ونحن نقول : سبیل حلّ هذه الشّکوک ودفع تلک الشّبهات ، ماقد علّمناک ، باذن الله سبحانه . امّا الثّلٰث الأوّل منها ، فلمّا تعرَّفْتَ انّ عدم العالم قبل وجوده ، من قبل جوهر ذاته ، من جهة نقص طباع الامکان و قاصریّة استحقاق الماهیّة عن قبول الفیض ازلیّ سرمداً ، لا من تلقاء اعتبار مّا مُنتَظَرٍ فی جانب العلّة الفاعلة . و امّا الشبهة الرابعة ، فلمّا استبان لک الفرق بین متی و القبلیّة الزمانیّة ، و بین القبلیّة الصریحة السرمدیّة الخارجة عن مقولة متی و عن عالم الزمان و الحرکة . و امّا الخمس الاخری ، فلانّ مالا یتطرّق الیه الفساد ، لیس یجوز له ان یدخل فی الکون ، و هو الحدوث فی الزمان و التّکوّن عن المادّة ، و لا یمتنع علیه الحدوث الابداعیّ فی الدهر بعد العدم الصریح ، بعدیّةً غیر مُکَمَّمة . فلا تکوننّ من الجاهلین . ۱۵ ۱۸ ۲۱

وَميضٌ

انّ فى الملل والنحل ، فى ترجمة معلّم مشائيّة اليونانيّين ارسطاطاليس ، بعدايراد
٣ نُكَتٍ من كلامه فى الالهيّات طىّ مسائلَ شريفةٍ رُبوبيّةٍ ، عدَدُها ستّة عشر كلاماً ،
اورده بهذه العبارة : و قد سأل بعضُ الدهريّة ارسطاطاليس : اذاكان البارئ تعالى لم
يزل ولا شئ غيره ، ثمّ اَحدَثَ العالَم ، فلِمَ احدثه ؟ فقال له : «لِمَ» غيرجائزةٍ
٦ عليه ، لانّ «لِمَ» تقتضى علّة ، والعلّة محمولةٌ فيما هى علّة له من مُعِلٍّ فوقه ، ولا
علّة فوقَه ، و ليس بمركّب ، فتُحِيلُ ذاتُه العِلَلَ . ف« لِمَ » عنه منتفيةٌ . و انّما
فَعل مافَعل ، لانّه جواد . فقيل : فيجب ان يكون فاعلاً لم يزل ، لانّه جواد لم يزل.
٩ قال : معنى « لم يزل » لااولَ له ، و «فَعَل» يقتضى اوّلاً . و اجتماع مالا اوّل له و ذو
اوّلٍ فى القول والذات محال متناقض . فقيل له : فهل يُبطِلُ هذا العالَم ؟ قال : نعم .
قيل: فاذا اَبطلَه بطل الجود . قال: يُبطِلُه لِيَصُوغَه الصِيغَةَ الّتى لاتحتمل الفساد فانّ
١٢ هذه الصيغَةَ تحتمل الفساد . تَمّ كلامُه . و يُعزى هذا الفصل الى سُقراطيس ، قاله
لبُقراطيس ، و هو بكلام القدماء اشبه . انتهى كلام الملل و النحل بألفاظه .

قلت : اِنْ صحّ هذا الاسناد ، وكان هذا الكلام المَعْزِىُّ الى ارسطاطاليس له
١٥ كان صريحاً ، فيما حكم به شريكنا فى التعليم فى كتاب الجمع بين الرأيين ، اَنّ ارسطاطاليس
ذاهب الى حدوث العالم ، و اَنّه غير مخالف لشيخه افلاطن الالهىّ فى هذه المسئلة ،
و بالجملة ، ارسطوطاليس متدافع الاقوال متناقض الكلمات فى هذا المقام جدّاً . وكانّه
١٨ مُتَحيّرُ الرَّوِيَّةِ ، مُتَهَيِّمُ الفكرة ، فى عويصات هذا الموضع الغامض ، و الله
سبحانه اعلم .

وَميْضٌ

٢١ و ممّا يُجاهِرُ فى اَعْلَنِ الجهر ، و ينادى باعلى الصوت ، انّ ارسطاطاليس
المعلّم كان يعتقد انّ مسئلة ازليّة العالم و حدوثِه ، ممّا هو موضع الشّكّ ، وليس الى
تحصيل اليقين فيه من سبيل البرهان مسلكٌ . ما قاله فى التعليم الاوّل ، فى بيان الفرق

بين الحجّة الجدليّة و بين المطلب الجدلىّ ، اى بين المقدّمة الجدليّة والمسئلة الجدليّة ،
و حكاه عنه الشريك فى الشفاء فى ثامن اُولى فنّ طونيقا ، حيث قال : فصل فى تفصيل
المقدّمات المشهورة الجدليّة و المطلوبات الجدليّة : فيلزمنا ان نحُدَّ المقدّمةَ الجدليّة ۳
الّتى هى جزءُ قياسٍ جدلىٍّ والمطلبَ الجدلىّ الّذى هو احد طرفى النقيض ممّا يسوق
اليه القيّاس الجدلىّ ، و هو لِلمجيبِ ما ينصُرُه و يحفظُه و لِلسائل مقابله . هكذا
يجب ان يفهم هذا الموضعَ من التعليم الاوّل ، لا كما ظُنَّ انّه يعنى بهما شيئاً واحداً ، هو ٦
بالفعل او بالقوّة جزءٌ للقياس الجدلىّ . فانّ هذا غير موافق للغرض المقصُود فى هذا
الموضع ، بل على ما نقول انّه ليس بممكنٍ ان تكون مقدّمةٌ جدليّةً ، الّا اذا كانت
مشهورةً مطلقةً او متسلَّمَةً . فاذن ، المقدّمة الجدليّة هى الذايعة او المتسلّمة . ۹
و امّا المطلب الجدلىّ فليس ايضاً يَصْلح ان يكون كلّ شىءٍ . فليس كلّ مطلبٍ
جدليّاً ، بل المطالب الجدليّة هى الّتى لااتّفاق على قبولها . فهى الّتى فيها خلاف ؛ و هى
موضع شكٍّ . فللجدلىّ ان يطاب عنها ، وان يقيسَ على طرفَى النقيض فيها . ۱۲

ولقد اطنب فى ذلك ، ثمّ قال : و ما بعدَ هذا فى التعليم الاوّل ، فانّه يُفْهَمُ
على وجهين ، ابْعَدهما كانّه يقول : وامّاالّذى هوالاولى بان يكون مسئلةً جدليّةً ،
اى ان يكون مقدمةً تؤخذ على سبيل المسئلة ، فهو ما يكون طلبُ التسليم فيه لِمعنىً ۱۵
يُنتفَعُ بِه فى اثبات المطلوب ، من باب ما يؤثر او يُجتنب ، او مطلوب اعتقادىّ ،
من باب ما يُرى حقّاً و تُقْصَدُ فيه المعرفة . و الوجه الثانى ، و هو اظهرهما ، فكانه
يكُونُ حكمَ القولَ فى المقدّمة الجدليّة ، و اخذها من حيث هى جدليّة بذاتها ، ۱۸
لابحسب سائلٍ و مجيبٍ باعيانهما . ثمَّ اتبعه بالمطلوب الجدلىّ . فكانّه قال : وامّا
المطلوب الجدلىّ ، فهو حكمٌ عملىٌّ او حكمٌ اعتقادىٌّ ، امّا شىء انّما يُقاس عليه لنفسه
او يُقاس عليه لِيُعينَ فى معرفة شىء آخر ، و هو لا محالة ممّا لايكون بيّن الشهرة ، ۲۱
بل يكون من حقّه ان يُتشكّك فيهِ ، لانّه لارَأىَ للجمهورِ فيه ، مثل انّ الاشكال
القياسيّة ثلثةٌ ، او لا رَأىَ للفلاسفة فيه ، مثل انّه هل الكواكب زوج او فرد ؟ فربّما

يقيس الجدلى على ضرب منها بالمشهورات ، انّ الاولى بها ان تكون زوجاً او فرداً ،
او للفلاسفة رأى مخالف لما عليه العامّة ، او فيه اختلاف بين فريقين من كل فرقة .
و بالجملة مايقع فيه شكّ وهو موضع الشكّ ، امّا لتقاوم الحجج فيه و تكافئها ،
و امّا لفقدان الحجج فى الطرفين جميعاً ، او بعدها عن الامر المشهور ، مثل حال
العالم ، اهو ازلى ام ليس ؟ والاحرى ان يكون ماتبعد حجّته ليس بمطلب جدلى ،
وهو مالايكون عليه قياس من المشهورات ، ويكون القياس عليه من الاوليّات بعيداً ،
مثل انّه ، هل زاوية نصف الدائرة قائمة ؟ و اعلم انّ كثيراً من آراء الفلاسفة ليس
للجمهور فيها رأى ، ولا للمشهور اليها سبيل . لكن للبرهان اليها سبيل ، و بازاء ذلك
كثير من الآراء ، لاسبيل للناس من الاوايل اليها . وقد يتكلّف عليها قياس من المشهور ،
مثل انّه ، هل الكواكب زوج اوفرد ؟ وهل زحل نحس اوسعد ؟ انتهى كلام الشفاء
بعبارته .

وذلك صريح فى انّ المعلّم الاوّل كان يزعم انّ مسئلة ازليّة العالم و حدوثه ،
موضع الشكّ فى كلا الطرفين ، ولا حجّة هناك فى شىء من الطرفين ، الّا من سبيل
الجدل . والشريك فى الرياسة ، مقلّده و مقتاس به فى الشفاء و فى سائر كتبه . فامّا
قول الشريك فى التعليم فى الجمع بين الرأيين ، انّ ماأورده فى التعليم الاوّل انّما هو على
سبيل المثال ، وانّ الّذى يعتقده هو حدوث العالم . فقد تلونا عليك مافيه فى اوّل الكتاب
و بالجملة ، اتمام البرهان من سبيل العقل المضاعف على حدث العالم ، ممّا خصّنى
به ربّى من فضله العظيم ، و الحمدلله ربّ العالمين .

وميض

هل بلغك ؟ ـ انّ شريكنا فى الرياسة ذكر فى آخر فنّ سوفسطيقى ، من فنون
كتاب الشفاء ، ناقلاً عن مفيد الصناعة ارسطوطاليس ، انّه قال : انّا لم نستفد فى فنّ
السفسطة صناعته ممّن سلف ، من اساتدتنا و اشياخنا ، بل ورثناهم اموراً خطبيّة
معمولة و جدليّة و برهانيّة . وامّا صورة القياس وصورة قياس قياس ، على سبيل

مايُقَنِّنُهُ الصّانع القيّاس ، فامرٌ قد كَرِدنا فيه انفُسَنا [هَواجِسَ انفُسِنا] وكَدَدْنا فى طَلَبِه [تحصيله] مُدَّةً من العمر ، حتّى استَنبطناهُ ، فان عرض فى هذا الفنّ الواحد تقصيرٌ ، فليَعذر من يَشعُر بِه عندالتَصفُّحِ ، وليَقبَل المِنّةَ بمَاافدناه من الصواب ، وليَعلَم انّ افادة المَبدأ واستخراج قاعدة الصناعة ، اجلّ مَوقعاً و اَسنَى مرتبةً من البِناء عليها ، خصوصاً اذ [إذا] كان المستنبط ، مع انّه مخترعٌ مبتدئٌ ، محيطٌ بكمال الصناعة و قوانينها ، لايَذَرُ منها الّا مالا يُعتدّ معه [به] .

ثمّ قال : فهذا مايقوله المعلّم الاوّل . و امّا انافاقول لمعشر المتعلّمين والمُتامّلين للعلوم : تامّلُوا ماقاله هذا العظيم ، ثمّ اعتبروا : هل وردَ مِن بعد هذا الى هذه الغاية ، و المدّةُ قريبةٌ من الف و ثلثمائةٍ و ثلثين سنةً ، مَن اَخذ عليه انّه قصّر ، و صدق فيما اعترف به من التقصير ، فانّه قصّر فى كذا ؟ و هل بَلَغَ مِن بعدِه ، مَن زاد عليه فى هذاالفنْ زيادةً ؟ كَلّا ، بل ماعَمِلَه هوالتامّ الكامل ، والقسمة تَقِفُ عليه وتَحظُرُ تَعدّيه الى غيره . و نحن مع غُموض نظرنا ، كان ايّام انصبابنا على العلم و انقطاعنا بالكلّيه اليه ، و استعمالنا ذهناً اَذكَى واَفرَغَ لِما هوواجبٌ ، قد اعتبرنا واستَقرَينا و تصفّحنا ، فلَمْ نَجِد للسوفسطائيّة مذهباً خارجاً عمّا اورده . فان كان شيء ، فتفاصيلُ لبعضِ الجُمَلِ الّتى اخذناها منه مانحن نَرجُوان نستكثر من الدلالة عليه فى اللواحق ، حينَ مانرجوأن تكون افرغ لما هو اوجب ، والّذى عَمِلَه مُعَلّمُه وسمّاه كتاب سُوفَسطِيقا ، حادَ فيه عن الواجبِ ، و قَصّر فيه عن الكفاية . امّا الحَيدُ ، فَخلطُه المنطقَ بالطبيعىّ والالهىّ . وهذا لِضَعفِ تمييزٍ كان فيه قبلَ نُبوغ هذاالعظيم . وامّا التقصير ، فانّهُ لَمْ يُفهِّمْ وجهاً للمُغالَطَةِ الّا الاسم المشترك . و بالحَرى ان نَصدُقَ و نقول ، انّه ان كان ذلك الانسان مَبلَغُه من العلم ماانتهى الينامنه ، فقدكانت بضاعتُه مُزجاةً ، و لم تُنْضَج الحكمةُ فى اوانِه نُضجاً تُجتَنَى . و من يتكلّف له العَصَبيّةَ ، وليس فى يديه من علمه الّا ما هو منقول الينا ، فذلك امّا عن حَسَد لهذا الرجل ، و امّا لِعاميّةٍ فيه تَرِى انّ الاقدم زماناً اقدم فى الصناعة رُتبةً ، و الحقّ بالعكس . انتهى كلام الشفاء بعبارته .

فانا اقول : لوكان هذا الشريك فی عَصْرِنا ، واتّخذ من دِقّة التامّل جَليديّةً و من ابتغاء الحقّ مُقلَةً ، و من شوق الاستشراق حَدَقةً ، و من طباع الانصاف مِرآةً ، لا بْصَرَ بعين اليقين انه ، كما كانت عضّةٌ من ابواب فنون حكمة الميزان ، لم تُنضج الى اوان مفيد الصناعة ارسطاطاليس نُضجاً تُجتَنی ، فكذلك كانت طائفةٌ جَمّةٌ من اُمّهات اُصول الحكمة الّتی فوق الطبيعة ، و لا سيّما فی شَطر الرُّبوبيّات فَجّةً نيّةً ، لم تُنضَج الی اوانِنا نُضجاً تُجتَنی . و مع ذلك ، فانّنا لَسنا نُنكِرُ حق السّلَف و سَبقَ الاوايل فی تَقنينِ القوانين و اعطاء الضوابط . فجزاهُمُ الله عنّا وعن زُمْرَةِ اهل العلم خير الجزاء . فقد اَسَّسُوا الاساس ودلّوا علی السبيل . «ولكنّ الله يَهدی من يشاء الی صراط مستقيم» .

القبس الثامن

فى تحقيق قدرةالله سبحانه و ارادته جلّ سلطانه ، بعد توفية ما قد بقى فى
ذمّة العقل ، من حقّ القول الفصل فى حلّ قطعةٍ من عويصات الشُبَه
و مُعضلات الشكوك و مُزعِجات الاوهام . ٣

وَمْضَةٌ

الم يَقرَع سَمْعَكَ فى طبقات الضوابط العقليّة و القوانين الحِكميّة ؟ - انّ
طباعَ لزوم شىء لشىء قد يكون على الاصالة ، بحسب نفس خصوصيَّتى الحاشيتين ، ٦
من حيث جوهَرا ذاتيهما ،كما لزوم الزوجيّة للاربعة ، اعنى كون الاربعة زوجاً ، اى
منقسمةً الى متساويين ؛ و قد يكون لا بحسب نفس جوهرى الحاشيتين على الاصالة ،
بل انّما على تَباعةٍ لزوم آخر متوسّط ومن حيث واسطة لزوم آخر متاصّلٍ ، كالزوم ٩
لزوم الزوجيّة للاربعة لها . فانّه ليس من تلقاء نفس ذات الاربعة من حيث جوهَرها
بل انّما من تلقاء امتناع افتراقها عن الزوجيّة ، واستيجاب ذلك امتناع انسلاخها عن
لزوم الزوجيّة ايضاً ، حتّى لو تصحّح لها احتفاظُ لزوم الزوجيّة ، مع جواز انسلاخها ١٢
عن لزوم اللزوم ، لكان جوهر ذاتها فى مُنتَدَحٍ عن اقتضاء لزوم اللزوم . وكذلك
القول فى لزوم لزوم اللّزوم ، و لزوم لزوم لزوم اللزوم ، و هلّم جرّاً لا الى نهايةٍ .
فالقول فيها باسرها مَصبُوبٌ فى هذا القالَب . فاذن ، جملة اللزومات ، ما عدا اللزوم ١٥
الاوّل ، لوازمُ تَباعيّةٌ ، لاعلى الاصالة بل على التَّباعَة .

وَمْضَةٌ

انّما التلازم الاصيل بين الملزوم الاصل ولازمِه الاوّليّ المتاصّل ، ملزوم التلازم
۳ بين نقيضيهما على الانعكاس . فامّا التلازم التباعيُّ بالقياس الى اللازم على التباعة فى الدرجة
المتاخّرة ، فربّما لايقتضى تحقّق التلازم بين النقيضين على سبيل الانعكاس . و ذلك
اذا كان نقيض اللازم فى قوّة بطلان اصل التلازم المتاصّل بين العينين ، اذ من المنصرح
٦ انّ وجوب انعكاس التلازم بين النقيضين ، انّما هو على تقدير بقاء التلازم بين العينين ،
حتّى يصحّ ان يقال انّ عدم اللازم ملزوم عدم الملزوم بتّةً لاعلى فرض انتفاء الملازمة
بينها . اذ على هذا الفرض ، لايكون عدماهما عدم اللازم و عدم الملزوم ، فلا يتلازمان
۹ اصلا . فاذن ، تلازم الاربعة و لزوم الزوجيّة لها مثلا ، ليس يستوجب التلازم بين
نقضيهما ، كما تلازم الاربعة والزوجيّة يستوجب ذلك . اليس نقيض اللازم على التباعة ،
وهو عدم لزوم الزوجية للاربعة ، يرفع اصل الملازمة المتاصّلة بين الاربعة و الزوجيّة ؟
۱۲ فيلزم لامحالة ارتفاع الملازمة بين الاربعة و بين ذلك اللزوم ايضاً . فانّها انّما كانت
على التَباعَة من جهة الملازمة الاولى المتاصّلة . فاذا بطل المستتبع ، بطل التابع ايضاً لامحالة .
فاذن ، ليس ينحفظ نقيض اللازم نقيضاً للّازم ، ولا نقيضُ الملزوم نقيضاً للملزوم ،
۱٥ حتّى تُستَحقّ بينهما مُلازَمَةٌ اصلا . فاذن ، قد استبان انّ عدم لزوم الزوجيّة للاربعة
ليس يستوجب عَدَمَ الاربعة ، على خلاف الامْرِ فى عدم الزوجيّة ، فانّه مستوجبٌ
عدم الاربعة بتّةً .

۱۸

وَمْضَةٌ

وان دَقَقْتَ التامّل ، فالتفتيش يوضحُ انّ ملزوم الزوجيّة مثلا ، وهى اللّازم
على الاصالة ، انّما هو نفس ذات الاربعة . فامّا ملزوم لزومها لها ، و هو اللّازم على
۲۱ التَباعَة ، فليس هو نفس الاربعة على الحقيقة ، بل انّما هو ملزوميّتها للزوجيّة . فاذن ،
عدم اللّازم الّذى هو لزوم الزوجيّة للاربعة ، انما يستوجب عدم تلك الملزوميّة الّتى

هی الملزوم له علی الحقیقة ، لانفس الاربعة الّتی هی الملزوم للزوجیّة علی الحقیقة ، لا لِلُزوم الزوجیّة الّا بالعرض . و علی هذا ، فکلّ لازمٍ فانّ عدمه یستلزم عدم ماهو ملزومُه بالذات ، واللازم علی التباعة لیس یصحّ انّ الملزوم الاصل ملزوم له بالذات . ۳
فَلیَتَعَرَّف .

وَمیضٌ

هل اعتاص علیک الامر فیما امتحنک و غالَطَکَ به المُغالِطُونَ ، انّه کلّ ۶
ما لم یکن دخولُه فی الوجود مستلزماً رفع امرٍ ما واقعیٍّ ، کان لا محالة موجوداً دائماً دواماً دهریّاً . اذ لو صحّ له فی متن الدهر و حاق الواقع عدمٌ صریحٌ ، کان لامحالة دخوله فی الوجود مستلزماً بطلان ذلک العدم و ارتفاعَه عن متن الدهر وحاق الواقع بتّةً ۹
والّا ، اجتمع النقیضان فی کبد الواقع ، فکان ینخرق الفرض . لکن کلّ جایزالذات ، فانّ دخوله فی الوجود لیس یستلزم ارتفاع واقعیّ ما اصلا . اذ لو استلزم ذلک ، کان.
یستلزم هذا الاستلزام ایضاً ، فیکون دخوله فی الوجود ملزوماً ، واستلزام ارتفاع امرٍ مّا ۱۲
عن الواقع لازماً . و قد اقترّ فی مَقَرِّه فی العلم الّذی هو میزان النظر و مقیاس البرهان و مکیال العلوم باسرها ، انّ المُلازَمَة بین العینین واجبة الانحفاظ بین النقیضین علی
الانعکاس . فیلزم ان یکون عدم استلزامه ارتفاع امرٍ مّا عن الواقع ملزوماً لعدم دخوله ۱۵
فی الوجود ازلاً و ابداً . و قدکان تَاَسَّسَ بالتمهید و تَاَصَّلَ بالوضع ، انّ عدم استلزامِه ارتفاع امرٍ مّا واقعیٍّ اصلا ، ملزوم وجوده علی الدّوم فی الآزال و الآباد .
فهذا خَلَفٌ مُحال . فقد استبان انّ کلّ ما هو جایز الذات ، فهو متحقّق الوجود ۱۸
بالفعل فی الدهر علی الدّوم و الازلیّة ، لامن بعد عدمٍ صریحٍ دهریٍّ یرتفع عن الدهر
بالوجود .

فاذن ، یلزم قِدَم العالم الاکبر بجمیع اجزائه فی الدهر قِدَماً دهریّاً . وقدانعقد ۲۱
علی خلافه اجماع العقلاء کافّةً . فهذه داهیةٌ عَوصَاءُ من دواهی العُقَد ، قداَعیَتْ
القَرایح و اعقَمَتْ الانظار الی زَمَنِنا . وکانّک الان متبصّرٌ بما بصّرناک انّ العقدة

هناك مُفْتَكَّةٌ والداهيةَ مُستَرَكَّةٌ . فقد انصرح انّ عدم اللازم على التباعة ، وهو الاستلزام لارتفاع واقعيٍّ مّا عن ساهرة الواقع ، ليس يستلزم عدم الملزوم الاصل ، ۳ وهو الدخول فى عالم الوجود ، لانّه فى قوّة بطلان اصل الملازمة المتاصّلة ، بل انّمايلزمُه ان يكون مستلزماً لعدم ماهو الملزوم لذلك الاستلزام بالذات و على الحقيقة . و ان هو الّا ملزوميّة الملزوم الاصل لذلك الارتفاع ، لانفس الملزوم الاصل ، و هو الدخول ٦ فى عالم الوجود بنفس جوهره . فهذا مَحزُّ طَوْرِ الفَحص و مَحَطُّ رَحلِ الحقّ هناك. فلا تكن من الخابطين .

وَميضٌ

۹ ربّما يسبق الى الوهم فى سبيل الفصيةِ عن المَضيق تارةً ، انّ ماأَصَّلَه الفحص واسّسه التمهيد ، هو انّ عدم الاستلزام لرفع امرٍ مّا عن الواقع من بَدْوٍ لامر رأساً ، مستلزم للوجود دائماً . و مَغزاه انّه ، اذا لم يكن هناك استلزام لارتفاع واقعيٍّ ما ، وجب ان ۱۲ يكون الوجود حاصلاً على الدوم ازلاً و ابداً . و المقدّمة المقترة فى مَقَرِّها ، هى انّ عدم اللّازم المفروض اللّازميّة ، على تقدير تحقّق الاستلزام بالفعل ، ملزوم عدم الملزوم المفروض الملزوميّة . فاذن ، شتّان مابين ما اَسَّسَهُ التمهيد و ما اَلْزَمَتْهُ العُقدةُ ۱٥ المُغالِطيّةُ ، بناءً على ماهو المقترّ فى مَقَرِّه . و تارةً انّ عدم استلزام دخول ماهو جائز الذات فى الوجود لارتفاع واقعيٍّ مّا ، مُحال ، فساغ ان يكون على تقدير تحقّقه مستلزماً لعدم ذلك الجائز ، و ان كان هذا الاستلزام ايضا من المستحيلات . اذ من المُسَوِّغ عند ۱۸ العقل ، ان يكون مُحال مّا مستلزم التحقّق لمحالٍ آخر . و انّ شيئا منهما ليس له مرجع الى جَدْوَى مثمِرَةٍ و رَادّةٍ مُغْنيَةٍ .

امّا الاوّل فلانّ سبيل القاعدة المقترّة فى مَقرّها ، انّه اذا فرض استلزامٌ بين ۲۱ امرين ، كان لامحالَة عدم مافُرِضَت لازميّتُه ملزوماً لعدم مافُرِضَت ملزوميّتُه ، سواءٌ فى ذلك العدم من بَدْوِ الامر اَمْ من بعد التحقّق . و العُقدة المغالَطيّة ، سبيلها انّه اذا صحّ انّ بين دخولٍ ما هو جائز الذات فى الوجود و ارتفاع واقعيٍّ مّا استلزاماً ،

كان هذاالاستلزام ايضالازماًللملزوم . فكان لامحالة عدمهذاالاستلزام عَدمَ مافُرِضَت لازميّتُه ، سواءٌ عليهاكان هوعدم هذاالاستلزام رأساً امعدمه مِن بعدالتحقق . فيكون لامحالة ملزوماً لعدمدخول ذلك الجائزالذات فىالوجود اصلاً . وقدكان اُسِّسَ التمهيد ۳
انّ عدم هذا الاستلزام ملزوم لوجود الشىء دايماً . هذا خلف .

واما الثانى ، فلانّ تسويغ استلزام المُحال مُحالا آخر على الاطلاق ، من خسيس الاعتراض . وَ اِنْ هو الّا سبيل الّلا نُسَلِّميّين و اللِّمَ لايَكُونِيّين . ومن الذايعات ٦
المقبولة ، انّ الاستلزام بين المحالين انّما يتصحّح ، اذا لم يكن بينهما تنافٍ فى لحاظ العقل و نحن قد حقّقنا فى «الافق المبين» ، ان مجرّد عدم المنافاة ، ليس يستوجب الحكم بالاستلزام بل ليس للاستلزام مطلقاً بُدٌّ من علاقةٍ ذاتيّةٍ عقليّةٍ ، تكون مِلاكَ تصحيح الملازمة ۹
بين المفهومين . ولايُعقَل فرقٌ بين المُحال والممكن فى الاستلزام بعلاقةٍ عقليّةٍ وعدمه بعدمها وكما تحقّقُ الاستلزام بالفعل لا يكون الّا بتحقّق العلاقة الطبيعيّة بالفعل ، فكذلك الاستلزام بالامكان لايكون الّا بتحقّق العلاقة الطبيعيّة بالامكان . ۱۲

و بالجملة ، انّما ارتباط الملازمة بين شيئين ، من تلقاء عليّة احدهما للآخر ، او معلوليّتهما معا لعلّة واحدة . فاذاكان ماليس هو من الممتنعات الذاتيّة ملزوماً للازم ، فان كان علّةً له ، كان وجوده متعيّن الاقتضاء لوجوده بعينه ، وعدمه متعيّن الاقتضاء ۱۵
لعدمه بعينه . و ان كان معلولا له ، كان وجوده متعيّن الاستدعاء لوجوده بخصوصه ، وعدمه متعيّن الاستدعاء لعدمه بخصوصه ، لاغير ، وكذلك لوكان معلولاً لعلّته ، فاذن لوكان ممكن ذاتىّ مستلزماً لذلك الاستلزام ، تعيّن ان يكون عدم ذلك الاستلزام مستلزماً ۱۸
لعدم ذلك الممكن بخصوصه ، لا لوجوده و عدمه معاً بالضرورة . نعم ، يتصوّر ذلك ماكان الملزوم من الممتنعات الذاتيّة ، اذ الممتنع الذاتىّ بحسب طباع مفهومه ، يجب ان يكون عدمه مُضَمَّناً فى وجوده ، ثمّ انّ عدم ذلك الاستلزام ، انّما امتناعه بالنظر الى ذات ۲۱
الملزوم ، وليس هو محالا بالذات ، بحسب نفسه ، فلا تكوننّ من المتخبّطين .

وَمْضَةٌ

انّ بين الانتفاء والانتهاء فى المقدار ، عند حِزْب الحقيقه من شركاء الصناعة ، فُرقاناً مستبينا من وجوهٍ عديدةٍ : الاوّل انّ انتفاء المقدار ، هو انعدام ذاته و بطلان هويّته ، و انتهاءه هو انبتاتُ اتّصالِه و انقطاع تماديه .

الثانى انّ الانتفاء نسبته الى الوسط والطرف واحدة ، اذ هو بطلان وجود المقدار مطلقا . وامّا الانتهاء ، فهو بطلان ذات المقدار عند طرف من اطرافه و انجذاذ امتداده عند حدٍّ من حدوده .

الثالث انّ بطلان امتداد المقدار الموجود عند حدٍّ مطلقاً انتفاءٌ له ، سواءٌ عليه أكان ذلك الحدّ طرفا لامتدادِه و منطبقا على جهة تماديه و سَمْتِ انبساطه ام لا ، على خلاف الامر فى الانتهاء ، فانّه انتفاء امتداد المقدار الموجود عند حدٍّ واقعٍ فى جهة انبساطه ، و منطبقٍ على سَمْتِ تَمادِيِه ، على ان يمكن للعقل بمعونة الوهم انيتَصوَّر امتداداً آخر متّصلاً به ، يجمعهما ذلك الحدُّ . وحيث ماليس هذا السبيل، فلاطَرَف ولا انتهاء ، بل انتفاءٌ فحَسب . فالدايرة حول القطب فى سطح الكرة منتفيةٌ عند نقطة القطب ، وموجودةٌ بتمامها بعد القطب ، ولا يصحّ ان يقال انّ القطب طرفها ، ولاانّها منتهية بالقطب . وكذلك امتداد سطح المخروط المستدير ، منتفٍ عند نقطة الرأس ، و موجود بتمامه بعدها ، و لا يصدق انّه مُنْتَهٍ بها ، و انّها طَرَفُه بالذات . و امتدادا سطح المثلّث ايضا ، منتفيان عند نقطة من نُقَطِ زواياه ، وليس يستوجب ذلك كونها طَرَفاً لسطح المثلّث ، وكون سطح المثلث منتهياً بها بالذات . وكذلك جسم المخروط المستدير ، ينتفى عند نقطه الرأس ، و الجسم المُسَنَّمُ ايضا منتف عند خطّ ، ينتهى به سطحان من محيطِه . وليس يصحّ انيتوهّم انّ جسم المخروط مُنْتَهٍ بالنقطة ، والجسم المُسَنَّم بالخطّ ، الّا بالعرض . فاذن ، انّما الصحيح انّ المخروط و المسنّم ، ليس انتهاؤهما بالذات بحسب الجسميّة الّا بالسطح . ثمّ سطح المخروط المستدير ، ينتهى امتدادُه الطولىُّ فى احدى الجهتين بنقطة الرأس ، و فى الجهة الاخرى بنقطة مّا من

محیط القاعدة . فامّا امتداده العرضیّ ، فغیر متناهٍ فی الوضع ، و منتفٍ عند نقطة الرأس لامنتهٍ بها . و سطح المسنّم مُنْتَهٍ بالخطّ ، لاغیر . وکذلک سطح المثلّث ینتهی بالخطّ علی الحقیقة ، ثمّ الخطّ بنقطةٍ من نُقَطِ زوایاه ، فَلْیُعرَف . ۳

وَمْضَةٌ

انّما الاطراف نهایات للمقادیر فی الوجود ، من جهة الوضع ، لا من جهة المقداریّة . فما یکون غیر متناهی الوضع ، لا یکون له طرف ؛ و ان کان متناهی المقدار ۶ فی المساحة ، کمحیط الدایرة و محیط الکرة . فاذن ، النقطة لا تلزم طبیعة الخطّ بما هو خطّ ، و لا من جهة الوجود مطلقا . بل قد یتخلّف الامر فی الوجود ، اذا کان الخطّ غیر متناهی الوضع . وکذلک الخطّ بالنسبة الی السطح . و امّا السطح ، فانّه یلزم ۹ الجسم فی الوجود البتّة ، ولکن لابما هو جسم ، بل من حیث هو متناهٍ . فَلْیُعلَم .

وَمْضَةٌ

انّ عند حِزْبِ الحقیقة من شرکاء الصناعة ، انّما السطح و الخطّ و النقطة ۱۲ موجوداتٌ مغایرةٌ لماهی حُدودُه بالنوع . و فی المقلّدین من یجعلها من العوارض التحلیلیّة للجسم الموجودة بعین وجوده ، لابوجوداتٍ منفرزةٍ منمازةٍ عن وجود الجسم ، قیاساً علی الاجزاء التحلیلیّة ، ولایستشعر انّ العرض والجوهر لیس یصحّ اتّحادهما فی الوجود. ۱۵ الیس وجود الجوهر هو وجود الشیء لنفسه ، و وجود العرض هو وجوده فی موضوعه ؟ فهما نَحوان متباینانِ من الوجود . و ایضا الموضوع من جملة العِلَل ، و العلّة تُبایِنُ المعلولَ فی الذات والوجود ، و تتقدّم علیه تقدّماً بالذات بتّةً . و ایضا ربّما یتداخل ۱۸ سطحان او خطّان او نقطتان . فیتّحدان فی الوضع دون الوجود ، و لا یجوزان یتداخل جسمانِ اصلاً . فکل جسمین ، فهما متمایزان فی الوجود والوضع جمیعاً .

ومایقال انّ السطح هو نفس ظاهر الجسم ، و من البیّن انّ الجسم فی الخارج لیس ۲۱ شیئین ، احدهما ظاهِرُه و الاخر باطنُه ، بل کلاهما موجود واحد فی الخارج ، و العقل

يُمَيَّزُ ظاهره عن باطنه، فتخييل ليس مرجعه الى تحصيلٍ . و الصحيح انّ الجسم ليس فى الخارج شيئين ، بل الموجود فى الخارج شيئان ، احدهما الجسم و الآخر مقدارٌ حالٌّ
٣ فيه ذو بعدين ، يقال له باعتبارٍ آخر انّه ظاهر الجسم ، كما قال الشريك فى التعليقات :

تعليق : السطح يعتبر فيه انّه نهاية ، ويعتبر فيه انّه مقدار ، وليس هو مقدار بالجهة الّتى هو بها نهاية . ونسبة ذلك المعنى ، وهو انّه يمكن ان يفرض فيه بعدان ، الى المقدارية
٦ فيه ، نسبة فصلٍ الى جنسٍ . و بالجملة ، العوارض التحليليّة الموجودة بعين وجود المعروض ـ كلامٌ متهافتٌ .

و ربّما يُدَّعى انّ فى اقاويل شريكنا ، فى اثبات تجرّد النفس فى الشفاء ، تصريحاً
٩ بذلك . ولست استصحّ هذا الاسناد اصلاً . فكلام الشريك فى كتاب النفس من طبيعيّات الشفاء ، فى فصل تجرّد النفس ، سياقُهُ انّه لا تمايز بين الجسم وطرفه النُقْطِىّ بحسب الوضع ، لانّه لاتغاير بينهما فى الوجود . وقد نقلناه بألفاظه فى الصراط المستقيم .

١٢ وَمْضَةٌ

يطلق «الخطّ» و «السطح» باشتراك الاسم ، فى اصطلاح الصناعة ، على معنى لايؤخذ فى مفهومه النهاية ، كما يقال «خط» و يعبّر به عن مجرّد الطول ، مع عزل النظر
١٥ عن العرض و العمق ، لا باشتراط ان يكون مجرّدا عن مقارنتهما ، بل على انّه طول غير ملحوظ فيه سوى حقيقة الطوليّة ، اعنى الامتداد الواحد من غير مصادمةٍ لاقتران العرض و العمق ، او لا اقترانهما بِه فى الوجود . وكذا يقال «سطح» لمجرّد الطول و العرض ،
١٨ اعنى الامتدادين ، مع عزل النظر عن الامتداد الآخر . وكلّ منهما بهذا الاعتبار مقدار موجود محسوس . و ذلك موضوع لعلم الهندسة . و على ما تؤخذ النهاية فى مفهومه ، كما يقال «خطّ» و «سطح» بالمعنى المذكور ، و لكن يشترط ان لايكون لمحلّهما امتدادٌ
٢١ و راءهما ، بل يكون انبساط الامتداد منقطعاً عندهما . فيحمل عليهما بهذا الاعتبار مفهوم الطرف والنهاية . فشئٌ منهما لايصير نهايةً و طرفاً ، الّا من حيث هذا المفهوم السلبىّ .

وكذلك «الآن» و «النقطة» يطلقان باشتراك الاسم على معنيين ، احدهما مبدأ

الکمّیّة ، والآخر ذلک المعنی بشرطٍ لابقاء شیءٌ من الامتداد و راءَه . و ما تطلق علیه النهایة انّما هو المعنی الاخیر .

فهذا سبیل صاحب التلویحات فی کلامه ، حیث قال : انّ النهایات عدمیّة ، لانّها هی کون الشیءُ ذا کمّیّةٍ ، لایبقی و راء هامنه شیءٌ آخر . ثم قال : فان قیل : ا َلَسْتُم حکمتم بانّ السطح یُحَسُّ ، فهو موجود ؟ یقال . قد یعبّر عن مجرّد طول بـ«الخط» و مع العرض بـ«السطح» وهما من الکمیّة . فهو بالاشتراک . والّا ، النهایات العدمیّة من حیث عدمها لاتُحَسُّ . و الکمیّات ، ما لم یُشترط فیها لابقاء شیءٍ آخر و راءَها ، لاتصیر نهایةً ، فلابدّ من سلبٍ فی مفهومها .

فاذن ، ماذا ع عندالمتاخّرین ودار علی السنتهم ، انّ صاحب التلویحات یخالف الحکماء ذاهباً الی انّ السطح والخطّ والنقطة عدمیّاتٌ ، مرجعه امّا الی تقوّلٍ واختلاقٍ علیه ، وامّا الی سوءِ تفطّنٍ لمَرامیه .

وَمْضَةٌ

انّ امام المتشکّکین ، فی «المحصّل» ینفی الوجود عن الاطراف مطلقا ، و فی شرحه للاشارات ، یضطرب کلامه ، فتارةً یجعل النهایة من المضاف المشهوریّ ، واخری یجعلها اضافة عارضة لکلّ من الاطراف ، بالقیاس الی ذی‌الطرف ، فتکون من المضاف الحقّ .

قال : فالسطح مثلا ، اذا قیس الی‌الجسم ، عرضت له اضافة هی‌النهایة . و هی ، وان کانت متأخّرة‌عن‌السطح فی التحقّق ، لکونه معروضاً لها ، الّا انّ ثبوتها للجسم علّة لثبوت السطح له ، کالاوسط فی برهان اللِّمِّ ، اذاکان معلولاً للاکبر ، و علّة لثبوته للاصغر . قال : ولذلک حکم الشیخ بانّ لزوم السطح للجسم بواسطة التناهی .

قلت : و ذلک کلّه خبطٌ فی خبطٍ . وکیف تکون اضافة‌العارض الی معروضه سبباً لعروض ذلک العارض للمعروض ؟ و تلک الاضافة لاتُعْقَلُ ، الّا بعدالعروض و التحقیق هناک ما ذکره خاتم البَرَعة المحقّقین ، فی شرح الاشارات و فی نقد المحصّل ،

انّ السطح مثلا ليس هو مجرّد فناء الجسم و انقطاع امتداده ، فانّ الفناء لايقبل الاشارة الحسيّة ، و السطح يقبلها . بل الفحص التحقيقىّ يقضى انّ هناك اموراً ثلثةً . اوّلها ماهيّته السطح الّذى هو المقدار المتّصل ذوالبعدين . و ثانيها فناءٌ للجسم و عدمٌ له ، بمعنى نفاده و انقطاعه و انتهائه فى جهةٍ معيّنةٍ عند ذلك السطح ، لا العدم المطلق ، اعنى انتفاءَ ذات‌الجسم و ارتفاعَ وجوده ؛ و ثالثها اضافة الى الجسم عارضة للفناء عند السطح ، فتقال له بحسب ذلك «نهايةٌ» لجسمٍ ذى‌نهايةٍ . وانّما يُستَدلّ على ثبوت الاوّل للجسم ، بثبوت‌الثانى‌له ، اذهو مقارن ومستلزم للاوّل . و امّا الثالث ، فاذااعتبر عروضه للاوّل ، كان المجموع سطحا مضافا الى ذى‌السطح ، و اذا اعتبر عروضه للثانى كان نهايةً مضافةً الى ذى النهاية . فالنهاية ليست عارضةً للسطح ، بالقياس الى‌الجسم ، بل الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولاً ، ثمّ السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ، ثمّ يعرض لهما الاضافة بالاعتبارين . وكذلك القول فى الخطّ و النقطة . و الامر فى الآن ايضا على هذاالسبيل . فانّ هناك ايضا ثلثة امورٍ : شىءٌ لاينقسم بحسب الامتداد ، وهو الآن ، و فناءٌ لامتداد الزمان عنده ، واضافةٌ عارضة لكلّ منهما ، بحسبها يقال لذلك الفناء انّه «نهايةٌ» مضافةٌ الى ذى‌نهايةٍ ، هو الزمان ، و للآن انّه «آنٌ» ، مضاف الى ذى الآن ، و هو الزمان ، و ربّما يقال بحسبها للآن انّه «نهاية الزمان» بمعنى انّه مقارن لما هو نهاية له ، اعنى الفناء عند الآن ، من حيث الاضافة العارضة . فليُتَعرَّف .

وَمِيضٌ

واذ دريت ان النقطة انّما تقوم بالخط ، من حيث تعين امتداده فى جهتها ، من غير ان يعتبر ، فى محلّيته لها و عروضها له ، تعيّن تماديه فى الجهة الاخرى المقابلة لتلك الجهة ، باللاتناهى او بشى من التناهيات‌المعيّنة اصلا ، بل انما تعين تماديه فى‌الجهة‌الاخرى مناط قيام نقطة اخرى به فى تلك‌الجهة ؛ وكذلك الامر فى السطح ، بالقياس الى‌امتداد الجسم‌الذى هومحله . وقد ادريناك ان نقطة راس‌المخروط ، انّما محلها‌المنتهى بهابالذات احد امتدادى سطحه ، اعنى امتداده الطولى بما هو متعين التمادى فى جهة الراس ، وليس

یعتبر فی‌ذلک تمادیه فی جهة القاعدة ، اذ لاحظ لطول‌الامتداد وقصره فی جهة‌القاعدة،
من المدخلیة فی الانتهاء بالنقطة فی جهة الراس ،کما هو المستبین بلاامتراء .

ومن المعلوم بتّة ،کما استبان لک فیما قد سلف : ان‌القسمة بضروبها ، انما تتصحح ۳
بالفعل ،اذا تعین الممتد المتصل فی تمادی امتداده ، لان فی طبیعة الامتداد من دون تعیّن ،
اذ لایتصوّر فی طبیعة الامتداد جزء وکل ، ما لم یعرضها التعین بالضرورة . فاذن ، یستبین
انّ انقسام المخروط فی جهة الطول الی قطعتین ، احداهما قطعة الرأس و الاخری قطعة ۶
القاعدة ، لیس یستوجب انعدام نقطة الراس ولا انعدام سطح القاعدة ولامحیط دایرتها .
فان محل شی منها ، لم ینعدم بما هو محله ، بل انما انعدم محلها بما هو ملغی الاعتبار فی
اعتبار المحلیة . وسواء فی‌ذلک القول بانتفاء الصورة‌الاتصالیة الشخصیة بشخصیّتها بعینها ۹
فی صورتی الاتصال و الانفصال جمیعا ، کما هو طریقة المستنکرین . ألیس من المستبین
ان محل نقطة الراس مثلا ، وهو هذا الامتداد الطولی بما هو محدود متعین فی جهة الراس
بخصوصها ، کما کان موجودا بعین وجود الصورة الشخصیة المحدودة المتعینة فی الجهتین ۱۲
قبل الانفصال ، فکذلک هو موجود بعین وجود الصورة الشخصیة المحدودة المتعیّنة
الحادثة بعد الانفصال ایضا . فاذن ، ماهو محلها بالذات ، لیس ینعدم عند الانفصال ،
بل هو موجود فی صورتی الاتصال والانفصال بعین‌وجود ،کل من‌الصورتین المحدودتین ۱۵
المتعیّنی الامتداد فی‌کلتا الجهتین الزایلة والحادثه جمیعاً . فقد بان ، اذن ، و هن مادار فی
الافواه بالاستشکال‌والاستصعاب ، ان جسم‌المخروط بکلیة شخصیته ، هومحل نقطة‌الراس
لامایلیها من جرمه ، اذالمقدار الممتد قابل للقسمة لاالی نهایة . فکل مافرض انه یلیها منه ۱۸
فقدولیها ماهو اقل منه مقداراً و اشد الیها قربا . واذکان هو محلها بمجموع شخصیته ، لزم
علی مذهب‌الافلاطونیین انیکون قطعة‌القاعدة المقطوعة المنفصلة عن قطعة‌الراس بالقطع
بعضا من محل نقطة الراس وجزءاً منه بالفعل . و ذلک مصادم لبدیهة الفطرة العقلانیة . ۲۱
وعلی مذهب الارسطاظالسین، انعدامها بانعدامه بالقسمة ، لکن البدیهة شاهدة لها بالبقاء
مع‌انتفایه عندالقسمة . وسقط قول من‌یتنطّع من‌المقلّدین ان جمهورالمشائین یدعون‌البداهة

فی انتفاء الجسم المخروط . والحاله هذه ، ویلزم منه انتفاءالنقط . فاستقم کما امرت، و لا تکونن من الخابطین .

۳ ## وَمیضٌ

و یضاهی هذه القِدّة عقدا وحلا ، مایعقد من طریق التشکیک ، انه من المعلوم المقرر أنّ القسمة باختلاف العرض لاتوجب انفصالا فی الخارج ، سواء فی ذلک الاعراض ٦ القارة والاضافات الهیئات النسبیة . فلو ان جسما مامتصلا شخصیّا قداسودّ اوتسخّن نصفه مثلا ، کان محل ذلک السواد و تلک الحرارة فی الخارج ، هو هذا الجسم المتّصل بکلّیة شخصیته ، اذ هوالموجود الممتاز عن سایر الموجودات . فان قطعنا من النصف الآخر قطعة ٩ یسیرة ، مما یلی الطرف ، انعدم هذاالجسم بصورته الاتصالیة الشخصیة ، وحدثت بالانفصال صورة اخری متصلة شخصیة . فیلزم ان ینعدم ذلک العرض ایضاً . والا ، لزم بقاءالحال مع انتفاء المحل ، لکن أنعدامه مصادم لشهادة البدیهة له بالبقاء . فیحل من سبیل التحقیق ١٢ فیقال : ان محل ذلک العرض فی الخارج ، هو هذا الجسم المتصل بعینه ، ولکن بحسب مقدار نصفه الشخصی المعیّن ، لابحسب کلیة امتداده . فیرجع اعتبار المحلیة بحسب الخارج حقیقة الی ذلک النصف بخصوصه ، و هو موجود قبل الانفصال بعین وجود هذا الجسم ١٥ الشخصی المتصل الزایل بالانفصال ، و بعد الانفصال بعین وجود الجسم المتصل الشخصی الحادث عند طرؤ الانفصال . فوجوده فی الخارج ، بعین وجود جسم ممتد متصل شخصی فی صورتی الاتصال و الانفصال ، کاف فی تصحیح اعتبار المحلیّة الخارجیة ، فلیعلم .

١٨ ## وَمیضٌ

علی هذاالسبیل ایضا تحقیق الامر فی الزاویه . فالزاویة المسطّحه سطح منتف عند ملتقی الضلعین ، اعنی نقطة راس الزاویة لامنتهٍ بها . والزاویة المجسمة کمجسمة راس المخروط ٢١ مثلا ، جسم منتف عند نقطة الراس لامنتهٍ بها ، علی ماقد تلی علیک .

و یتشکک ، فیقال : ان السطح هوالمقدار الممتد فی بعدین . فهو القابل للقسمة فی بعدی الطول والعرض ، والزاویة المسطحة انما تقبل القسمة فی هذاالامتداد العرضی ،

وهو بعد مابين الضلعين دون الامتداد الطولى. وهو بعد مابين الراس والقاعدة ، اذا اختلاف الضّلع بالطّول والقصر ، لايثمر اختلاف مقدار الزاوية اصلا . فلايصحّ ان تكون الزاوية المسطحة سطحا ، كما هو مذهب الرياضيين من الفلاسفة ، ولا ان تكون هيئة سارية فى السطح ، كما هو سبيل الحكماء الالهيين . فان الكيفيّات المختصّة بالكميات ، حكمها حكم محالها فى قبول الانقسام فى الابعاد ، ولكن بالعرض ، لا بالذات . وكذلك الزاوية المجسّمة لايصحّ ان يكون جسما ، لان الجسم يقبل القسمة فى الابعاد الثلثة جميعا ، والزاوية المجسمة لاتقبلها الا فى بعدين فقط .

ففيصل الفحص ومحزّ التحقيق فى حل الشك ان يقال : على سياق ماتعرفت ، ان حقيقه الزاوية المسطحة هى احدُ امتدادى السطح المحاط بالضلعين الملتقين عند نقطة على التعين بالانتهاء اليهما : وهو امتداده العرضىّ ما بين الضلعين ، ويلزمها امتداده الآخر الطّولى ما بين الراس والقاعدة على التعين فى جهة الراس : والابهام فى جهة القاعدة . فريثما يتعين الامتداد ، يلزمه [تصحّح قبول الانقسام بالفعل . و حيثما يؤخذ على الابهام دون التعيّن] لايتصحح فيه قابلية الانقسام بالفعل . وهذا اصل ثابت [فى جميع المقادير . وعلى قياس هذا السياق سبيل القول] فى الزاوية المجسمة .

فان قلت : فعلى هذا لايلزم ان تكون الزاوية نوعا رابعا من المقادير : خارجا عن الانواع الثلثة . قلت : كلا ، بل ان المسطحة هى كمية السطح ببعض اعتباراتها ، والمجسمة هى كمية الجسم ببعض اعتباراتها . فاذن ليست الزاوية كمية اخرى خارجة عن انواع الكميات الثلثة . فليتعرف .

قال الشريك الرياسى ، فى ثانى سادسة قاطيغورياس الشفا : اما الزاوية ، فقد ظن فيها انها كمية متصلة غير السطح والجسم ، فينبغى ان ينظر فى امرها . فنقول : ان المقدار ، جسما كان او سطحا ، قد يعرض له ان يكون محاطا بين نهايات ملتقى عند نقطة واحدة ، وهو الزاوية . واما الفرق بين الزاوية و الاشكال ، فهو ان الزاوية انما هى [زاوية] من حيث يعتبر المقدار متحددا بين حدّين اوحدود يلتقيان بحدّ . و لنخصّص الكلام بالمسطحة

فنقول : انه لايخلوا اما ان يكون الشي الذى يحيط به الحدان الملتقيان فى المسطحات ، قد يحيط معها ثالث او رابع ، اولا يحيط . فان لم يحط معها ثالث ، فلا يخلوا اما ان يكون حدّاه يلتقيان عند حدّ مشترك آخر لهما ، اولا يلتقيان ، سواء كان يلتقيان اذامدّا ، اوكانا لا يلتقيان ، بل يذهبان فى التّوهم الى غير النهاية . فان التقيا ، فيكون كحال الخطين المحيطين بقطعة الدايرة ، او بشكل هلالى ، او بشكل آسّى ، او غير ذلك . فالسطح الذى لايتحدد بحد ثالث ، بل انما هو محدود بحدين يلتقيان فى جانب فقط ، فهو من حيث هو كذلك او حالته تلك هو اوهى زاوية ، والذى يتحدد بحدّ غيرهما ، حتى يحاط به او يلتقى حدّاه ذانك ، حتى يحاط به . فهو من حيث هو كذلك او حالته تلك هو او هى شكل .

ثم قال : وكما ان المهندسين اذا قالوا «شكل» ذهبوا الى المشكل ، كذلك [اذا قالوا] «زاوية» ، ذهبوا الى المقدار ذى الزاوية . ولذلك ماتكون الزاوية منصّفة ومساوية وعظمى وصغرى . ثم قال : وليس ينبغى ان يلتفت الى ماقاله بعض المتكلفين لمالايعنيه، ان الزاوية جنس آخر من الكم بين الخط والسطح . انتهى مارمنا نقله من كلامه .

و قال فى رابع ثالثة الهيات الشفا : و اما الزاوية ، فقد ظن بها انها كمية متصلة غير السطح والجسم . فينبغى ان ينظر فى امرها ، فنقول . ان المقدار ، جسما كان اوسطحا ، فقد يعرض له ان يكون محاطا بين نهايات تلتقى عند نقطة واحدة ، فيكون ، من حيث هو بين هذه النهايات ، شيئا ذا زاوية ، من غير ان ننظر الى حال نهاياته من جهة اخرى، فكأنه مقدار اكثر من بعد ينتهى عند نقطة . فان شئت سميت نفس هذا المقدار ، من حيث هو كذلك « زاوية » و ان شئت سميت الكيفية التى له ، من حيث هو هكذا « زاوية » فيكون الاول كالمربع ، و الثانى كالتربيع . فان اوقعت الاسم على الاول ، قلت : زاوية مساوية ناقصة و زايدة لنفسها ، لان جوهرها مقدار . وان وقعت على المعنى الثانى ، قلت ذلك لها بسبب المقدار الذى هى فيه ، كما للتربيع ، انتهى كلام الشفا بعبارته .

وَمِيضٌ

انّ من معضِلات هذا الموضع الغامض ، انّه اذا ثبت بحكم البراهين النافِذَةِ الحكم
انّ الزمان الموجود بامتداده المتّصل فى الدهر حادث الوجود بعد العدم فى متن الخارج ، ۳
و متناهى المقدار بحسب كمّيّته الاتّصاليّة الذاتيّة ، فقد لزم ان يكون له طرف موجود
بالفعل ينتهى به مقداره المتناهى الامتداد فى جانب الماضى وجهة المبدأ ، و هو الآن الغير
المنقسم . لست اقول الآن السيّال الّذى هو خارج عن الزمان و غير قائمٍ به ، بل راسمٌ ۶
ايّاه . بل اقول الآن الّذى هو من الحدود و الاطراف القائمة بامتداد الزمان المتّصل ،
وعنده ينقطع اتّصالُه . و انتم تقولون : النقطة الطرف ، منها الواصلةُ و منها الفاصلةُ .
وامّا الآن الطرف ، فليس يصحّ منه الّا الموهوم الواصل بين الزمانين الماضى والمستقبل ، ۹
دون الموجود الفاصل القاطع لاتّصال الزمان بالفعل ، بحسب الواقع و الخارج .

فنقول : لعلّك ، اذن ، بما قد تلونا على سمعك والقينا الى قلبك ، من الاصول
والضوابط ، متبصّرٌ بكيفيّة الحال ، ومُتضلّعٌ بحلّ عقدة الاعضال من مسالك عديدةٍ ، ۱۲

الاوّل ، انّك قد دَرَيْتَ ، انّ الطرف الموجود بالفعل ليس يلزم طبيعةَ الامتداد المتناهى
بما هو متناهٍ فى المقدار ، بل انّما يلزمه من جهة التناهى فى الوضع . فاذا كان الممتدّ
المتّصل متناهياً فى المقدار ، غير متناهٍ فى الوضع ، او غيرَ قابلٍ للوضع ، لم يكن يعرضه ۱۵
طرفٌ بالفعل الّا فى التوهّم ، عند قطع الاتّصال بالفرض والوَهْمِ . فالاطراف الموجودة
بالفعل للمقادير ، نهايات وضعيّة ، لا نهايات مقداريّة . فاذن ، الزمان حيث انّه كمّ
متّصل غير ذى وضع ، فليس يتصوّر له طرف بالفعل فى الوجود . و ان كان متناهيا ۱۸
بالمقدار . بل انّما يعرضه فى الوهم طرفٌ موهوم مفروض ، اذا ما عرض لاتّصاله انفصالٌ
وانقطاعٌ بالفرض والتوهّم .

الثانى انّ الزمان مقدار الحركة الدوريّة المتّصلة القائمة بمعدّل النهار ، على ما قد ۲۱
تعرّفته . و من المعلوم انّ طرف الزمان الممتدّ يجب ان يكون منطبقاً على طرف الحركة
المتّصلة المنطبق على طرف المسافة المتّصلة . فمبدأ الزمان بازاء مبدأ الحركة ، و مبدأ

الحركة بازاء مبدأ المسافة . و ليس لمعدّل النهار طرف موجود بالفعل ، مع كونه مقداراً متصلا متناهى الكمّيّة ، ولا لحركته المستديرة المتّصلة طرفٌ بالفعل ، الّا اذاما جُعِلَتْ نقطةٌ موهومة فى معدّل النّهار ، مبدءاً لحركته المستديرة بحسب الفرض . فاذن ، كما ليس لحامل محلّ الزمان ، اعنى فلك محدّد الجهات ، و دائرة معدّل النّهار ، طرفٌ نُقْطِىٌّ بالفعل ، ولا لمحل الزمان ، اعنى حركة معدّل النّهار المستديرة ، طرف موجود غير منقسم بالفعل ، فكذلك يجب ان لايكون للزمان الممتدّ المتّصل المنطبق على دائرة معدّل النهار و على حركتها الدوريّة المتّصلة ، طرف موجود بالفعل ، اللهمّ الّا بالتوهّم بحسب الفرض .

الثالث انّه ليس يستلزم الحدوث آناً غير منقسم بعينه فى المبدأ ، الّا اذا كان الحادث تدريجىّ الحدوث ، فيلزم هناك آنٌ متعيّنٌ فى الوهم ، هو منتهى زمان السكون و مبدأ زمان الحركة ، او دفعىَّ الحدوث ، فيتعيّن بحسبه آنٌ ، هو اوّل آنات وجود الحادث . فامّا اذاكان الحادث زمانىّ الحُصول ، لا تدريجيّا و لا دفعيّا ، بل حاصلاً بتمامه فى نفس الزمان و فى كلّ جزءٍ من اجزائه وفى كلّ حدٍّ من حدوده ، مادام متوسّطاً بين حَدَّى الطرفين ، او دهرىَّ الحدوث غير حاصل الوجود فى زمان اوآن اصلا ، بل خارجاً عن عالَمَى الزمان والمكان رأساً ، فليس يُعقَل ان يكون هناك ، بحسب الحدوث فى متن الخارج آنٌ ، هو طرف الزمان ، كما هو المستبين بتّةً . فاذن ، حيث انّ الزمان حادث الحُصول بعدالعدم فى حاقّ الخارج ، حاصل الوجود من تلقاء صُنع الجاعل فى متن الدهر ، لافى زمان ولا فى آن ، فكيف يتصوّر ، بحسب حدوثه فى الدهر ، طرفٌ آنىٌّ و مَبدَأٌ زمانىٌّ ؟ فلْيُتبَصَّرْ .

الرابع انّ انقطاع الزمان وانتهاءَه فى جهة البِداءة ، انّماكان يستلزم وجود الآن ، لوكان هو بطرفه مسبوقاً بالعدم على سبيل ان يمكن وراءَه تصوّر امتدادٍ يُوقِعُ العقلُ بمعونة الوهم بينهما اتّصالاً ، يجمعها ذلك الحدّ الطرف ، فيسبق الى الوهم انّه قدوقع الانقطاع فى شىء من اوساط ما يتصوّر من الامتداد . كما هو سبيل الانتهاء . فيحصل ،

اذن ، طرفٌ للموجود من الامتداد ، متخلّلٌ بینه و بین العدم . فامّا لوکان الزمان
یحدث له ایسٌ بعد لیس مطلقٍ فی الخارج ، و وجودٌ بعد عدمٍ صریحٍ فی الدهر ، علی
ان یکون هو بتمامه حادثاً بعد العدم ،کما هو سبیل الانتفاء ، علی ما قد تعرّفته ، و یکون ۳
انتفاؤه بحیث لایتصوّر وَراءَه امتداد اصلا ،کما یکون للزمان ، ولا لاامتداد ،کما یکون
للآن ، بل عدمٌ صِرفٌ صریحٌ لامتداد الزمان رأساً ، لاعدمٌ یوصف بانّه ممتدٌّ او غیر
ممتدٍّ ، فلایکون الانتفاء حینئذٍ فی جهة الامتداد لیلزم الانتهاء بالآن . فاذن ،کما الدایرة ۶
حول القطب فی سطح الکرة منتفیة عند نقطةالقطب ، وموجودة بتمامها بعدها ، فکذلک
الزمان منتفٍ فی الازل ، علی معنی انّه کان معدوماً صِرفاً فی الخارج ، فاَخرَجه صانعُه
من صِرفِ العدم الصریح الی الوجود فی الدهر ، بتمام امتدادِه المقداریّ ، من غیر ان ۹
یکون له آنٌ اوّلُ ، ینتهی به مقداره و یبتدئ منه وجوده .

فقداستبان انّ الآن لاسبیل له الی الوجود فی الاعیان اصلاً . وامّا بحسب التوهّم ،
فینفرض تحقّقه رَیْثَما یحلّل الوهم امتداد الزمان الی اجزاءٍ منفرضةٍ ینتزعها منه ، ۱۲
ولیس ینقطع بذلک اتّصالُ الزمان فی الاعیان اصلاً ، ولا فی الوهم ، بحسب نفس ذاته
بل انّما بحسب الاضافة الی مایقع فیه ، من الحرکات المستقیمة المنقطعة الاتّصال .

فاذن ، احقّ ما یجب ان یُحقَّقَ فی امر الآن الّذی هو طرف الزمان ، هو انّ ۱۵
نسبة الآن الی الزمان نسبة النقطة الموهومة الی الخطّ المستدیر المتناهی مقداراً لا وضعاً .
فَتَلَقَّ الحکمةَ بجوهر عقلِک ، وقَدِّسْها عن طَوْرِ وهمک . و ایّاک و اَن تَحُومَ
حولَ حریمِها بفطرةٍ عَوجاءَ او فطانةٍ بَتْراء . ۱۸

وَمیضٌ

و بالجملة ، انّما لامُنتدَح عن وجود الآنِ الطَرفِ بالفعل ، علی اوضاع المتکلّفین
لما لایعنیهم ، انّ العدم الممتدّ لاالی اوّلٍ وِعاءُ الزمان ، وانّ وجود الزمان قاطع لامتداد ذلک ۲۱
العدم المنقطع الامتداد عند اوّل العالم ، واَنّ مقدار الزمان امتدادٌ مستقیمٌ منتبهٌ الی ذلک العدم
بطَرَفِه الّذی هو نهایة امتداد العدم و بداءَة امتداد الزمان ، وانّه یمکن للزمان ، بحسب جوهر

ذاته ، و بالنظر الى طباع نظام الوجود ، ان يكون ازيدَ مقداراً و اَطولَ تمادياً ممّا قد خُلِقَ عليه ، الى غير ذلك من التوهـّمات السخيفة الفاسدة و التخيـّلات الركيكة الباطلة .

و من المنصرح بالضرورة البرهانيـّة ، بل بالفطرة العقليـّة ، انّ ما جعلوه وِعاءَ الزمان من العدم ، لوكان على ما توهـّموه ، لكان هو الزمان بعينه . فحدوث الزمان ، على تصويرهم و تصوّرهم ، يرجع الى قدمه فى الوجود ، و تناهى مقدار الزمان ، على ماتـَصوِّرُوهُ و صَوَّرُوهُ ، الى لاتناهـيهِ فى الكمّـية .

فاذن ، لامساغ لوجودالآن بالفعل ، على سبيل‌الحقّ ، و مسلك العقل فى‌تصوير امر الحدوث وتناهى مقدارالزمان ، اذالصّحيح سبقُ العدم‌الصريح على وجودالعالم ، من غير امكان واسطةٍ بين البارئ القديم والعالم الحادث ، لعدم تصوّر الامتداد والـّلاامتداد رأساً . وكون الزمان كـَمـّاً غيرَ ذى وضع ، لكونه غير قارّ الذات فى عالم الامتداد والـّلاامتداد ، الّا فى‌الوجود الخيالىّ . وكونه فى جوهرذاته غيرَ مستقيم‌الامتداد ، لكونه مقدار حركةٍ وضعيـّةٍ مستديرةٍ لجرمٍ مستديرٍ خارجٍ من العدم الصريح الى الوجود الصُراح فى الدهر متحركاً . لا انـّه وجد غيرَ متلبّسٍ بالحركة ، ثمّ تحرّك اخيراً . فلا تتعيـّن نقطةٌ بِـمَـبْدأيّةِ الحركة اصلاً ، لافى الجسم المتحرّك ، ولا فى‌سطحٍ هو نهايتُه ، ولا فى محيط دايرةٍ منفرضةٍ فيه هى منطقتُـه . فانّ تبدّل الوضع عارض لجميع الاجزاء والنقاط بعضها بالنسبة الى بعض اوالى خارج فى الدهر معا . وليس يـُعقل بحسب‌الحدوث فى الدهر اوّلٌ زمانىٌّ او آنىٌّ . و الزمان بتمام مقداريـّته المستديرة المتـّصلة ، داخلٌ فى الوجود بعد العدم الصريح فى الدهر ، لا فى زمانٍ ، ولا فى‌آنٍ . و لا يمكن له ، بالنظر الى ذاته ، ان يكون موجوداً فى الدهر قبلَ ما وُجِدَ ، اذ لا قبل له ، الّا السرمديـّة الممتنعة فى حقـّه ، بحسب طباع الامكان الذاتىّ و لا يمكن ايضا ، بالنظر الى ذاته ، ان يكون ازيدَ مقداريـّةً و اطول ممتدّيـّةً من مقداريـّتـهِ و مُمتَدَّيـّتـهِ الّتى هو عليها . فلا تكوننّ من الجاهلين .

ومیضٌ

اَوَ لَعَلَّكَ تقول : فما بال الفلك الاقصٰى بحسب ذاته ؟ ـ ليس يأبى زيادتَه
فى المقدار على ما هو عليه ، و ليس يستوجب ذلك تقدّراً فى العدم الموهوم فوق سطحه ۳
المحدّد للجهات و الابعاد القارّة . و الزمان لايسوغ ذلك بالنظر الى ذاته . و لو ساغ ،
لاستوجَبَ ان يكون العدم الصريح المتوهَّمُ قبلَه متكمّماً متقدّراً. وايضا ، طباع الكمّ
ليس يأبى الزيادةَ و النقصان ، و لا شيئاً من مراتبهما المفروضة . فما بال الكمّ الّذى هو ۶
الزمان بحسب خصوصيّة ذاته يأبى ذلك ؟

فيقال لك : قد حُقِّقَ الامر فى «الافق المبين» واستُوفِىَ حقُّ بيان الفرق بين
الكميّة الغير القارّة العديمة الوضع و بين المقادير القارّة الوضعيّة . فالكمّ الغير القارّ، وهو ۹
الزمان الدورىّ المتّصل القائم بحركة الجرم الاقصٰى المستديرة المتّصلة، ليس يُعقَل بالقياس
اليه الّا العدم المستوى النسبة الى الطَرَفِ والوسط والمبدأ والمنتهى ، وهو انتفاء ذاته بالمرّة
رأساً ، لا العدم الآخر الّذى هو انتهاء امتداد المقدار ، و انبتات تماديه عند حدٍّ بعينه ، ۱۲
من غير انتفاءِ جوهره ، وارتفاع وجوده فى متن الواقع . وامّا حامل محلّ الزمان، وهو
الفلك الاقصٰى ، فيتصوّر بالقياس اليه العدمان جميعا، وماهولازمُ ماهيّة المقدار وطباعى
الكمّ المتّصل ، ليس الّا تَصَحُّحَ قبولِ المساواة و المُفاوتَة ، لا صحّة امكان الزيادة ۱۵
على القدر الحاصل فى الفطرة الاولى . فَبَعضَةٌ من امتداد الزمان اقصر مقداريّةً من امتداد
الزمان كلّه . و زمان كذا ، مثلا ، مساوٍ او مُفاوتٌ لزمان كذا . وكذلك بُعدُ كذا ،
بالقياس الى بعدِ كذا . و من المستحيل ، بالقياس الى ذات الزمان ، ان يُخلَقَ فى الفطرة ۱۸
الاولى اطول مُدَّةً و ازيدَ مقداراً ممّا قد خُلِقَ عليه . و ليس ذلك مستحيلا بالنظر
الى الفلك الاقصٰى ، من حيثُ نفس ذاتِه و طباع مقدارِه . بل انّما يستحيل ذلك
بالذات ، بالنظر الى طباع نظام الكلّ و الطبيعة الكلّية المدبّرة الممسكة لنظام الكلّ ، ۲۱
وهى العناية الاولى . وايضا ، انّ فرض كون الزمان ازيدَ مقداراً واطولَ امتداداً فى جهة
المبدأ ممّا قد خُلِقَ عليه ، هو بعينه فرض كون جوهر ذاته موجوداً قبلَ وجود ذاته .

وذلك ممتنع بالذات . والامر فى الفلك الاقصى ليس على هذاالسبيل . فان كونه اعظم مقداراً فى اوّل الفطرة ممّا قد خلق عليه ، لا يستلزم كونه موجوداً قبل وجوده ، فضلا عن ان يكون فرض احد الامرين هو بعينه فرض الآخر . و ايضا ، ليس فوق الجرم الاقصى شيءٌ يتخلّل بينهما فضاءٌ موهومٌ و عدمٌ متوهَّمٌ يوصف بالامتداد ، فيلزم ان يكون هناك بُعدٌ و فراغ بالفعل مجرّد قائم لا فى مادّة ، فيكون لامحالة يزيد ويفضل امتداده على امتدادِ عِضَةٍ موهومةٍ منه ، و يتفاوت او يتساوى شطران موهومان منه . بل انّما الجرم الاقصى ، بحسب نفسه ، يمكن له مقدارٌ ازيدُ ، و ان كان يمتنع ذلك بحسب انتفاءِ بُعدٍ وجهةٍ فوقه ، يتمادى و ينبسط جِرمُه فيه . و امّا الزمان ، بل العالم الاكبر بجملته ، فان الصانع الحقّ موجود قبله . فاذا تخلل بينهما عدمٌ موهوم الامتداد و التمادى مفروضُ السيلانِ والاستمرار ، لصحّ ان يقع فيه و ينطبق على شطرٍ موهومٍ منه شيء مّا يُخلَقُ ويوجد قبل العالم و بعدالصانع ، زماناً كان اوحركةً او غيرذلك . فكان . لامحالة هو اطول امتداداً من بعضٍ مفروضٍ منه . و عضّتان موهومتان منه ، غير منسلختين امّا عن المساواة فى الامتداد او عن المفاوتةِ ، فيكون بالضرورة البتّيّة متقدّراً متكمّماً بالفعل ، مجرّداً عن محلّ يقوم فيه . و هذا كما لوتخلّل بين جسمين خلأٌ و فضاء غير مشغول بامتداد جرمانىّ . فانّه يكون بينهما بعدٌ بالضرورة ، و انّه مبدأ استيجاب ان يكون ذلك الخلأ و البعد بعينه امتداداً متقدّراً متكمّماً موجوداً بالفعل ، غير قائم الذات والوجود فى موضوع و محلّ ، اذ يكون هو لامحالة ازيد تمادياً و اطولَ انبساطا و اوغل فى الانبساط ذهاباً من نصفه الموهوم .

فاذن ، قدتمّ نصاب الفرق بين الزمان و بين الفلك فى هذا الحكم ، و بانَ انّ امتناع ان يُخلَق الزمان ازيد مقداريّةً ممّا قد خُلِقَ عليه فى الفطرة الاولى ، امتناعا ذاتيّا ، بالنظر الى جوهر ذاته من خواصّ نفس حقيقته ، كما امتناع العدم الطارى ، بالقياس الى نفس ذاته ، من خواصّ جوهر ماهيّته .

و من سبيل آخر نقول : انّ كون المقدار فى حدّ جوهر ذاته ، بحيث يمكن ،

بالقیاس الی نفس حقیقته النوعیّة ، ان یُخلَق ازیدَ مقداریّةً ممّا قد خُلِقَ علیه فی الفطرة الاولی ، انّما هو فی المقادیر المستقیمة و المستویة . فامّا المستدیرات المختلفة الانحداب من المقادیر فیستحیل فیها ذلک استحالةً ذاتیّةً بحسب نفس الماهیّة النوعیّة ، الیس من الاصول المقترّة فی مقارّها ، انّ الاستقامة و الاستدارة ، و کذلک مراتب الاستدارات المختلفة الانحداب ، کلّها فصول منوّعة ، لا عوارض مصنّفة ، فالمستقیم او المستدیر و المستدیرات المختلفة بالانحداب ، ان هی الّا انواع متخالفة متباینة مختلفة بحسب الماهیّة .

فاذن ، محیط ایّة دائرة کانت ، و محیط ایّة کرة فُرِضَتْ ، یمتنع علیه ، بحسب نفس ماهیّته ، ان یکون ازیدَ او انقص مقداریّةً ممّا هو علیه ، فکما دائرة معدّل النهار یمتنع ان تکون ازید مقداریّة ممّا هی علیه ، و ان کان جرم الفلک الاقصی لیس یمتنع علیه ذلک ، وسطحه المستدیر ایضا یستحیل ذلک علیه ، بحسب نفس حقیقته ، فکذلک الزمان الّذی هو بعینه معدّل النهار المستدیر ، من حیث مقدار حرکته المستدیرة المتّصلة . فاذن ، قدانتکس سریر الباطل ، و استقرّ الحقّ علی عرشه . و الحمد لله ربّ العالمین .

وَمِیضٌ

انّ من عویصات عقدة التشکیک والتعضیل ، ماعسی ان یقال : انّ عدم العالم فی الدهر قبل وجوده ، امّا انّه واجب بالنظر الی ذات العالم . فکیف یصحّ ان ینقضّ ویَبطُلَ ، فیوجد العالَم بعده ؟ ـ وامّا انّه ممتنع بالذات ، فیکون العالم واجب الازلیّة السرمدیّة بتّةً ، وامّا انّه جائزٌ بالذات ، فیلزم لامحالة ان یکون له علّة ؛ و علّة العدم لیست الّا عدم علّةالوجود . ومن المستبین انّ علّة وجودالعالم ، هوالباریٔ الحقّ القیّوم الواجب الوجود بالذات ، جلّ ذکره ، لا غیر . فسبیل حلّ العقد فیه ، ما قد عرّفناک فیما قد سلف ، انّ الممتنع بالذات ، بالنظر الی العالم ، انّما هوالوجود الازلیّ السرمدیّ . فلا مَحالَة انّما الواجب ، بالنظر الی ذات العالم ، نقیض ذلک الوجود ، و هو رفعه .

و رفع الوجود الازلیّ ، امّا برفع مطلق الوجود ، و ذلک هوالعدم المطلق ازلاً و ابداً ، او برفع الازلیّة ، فیتحقّق بالوجود بعد العدم الصریح . فاذن ، انّما الّذی یجب ، بالنظر
۳ الی نفس ذات العالم ، هو مطلق العدم الصریح ، اعمّ من ان یکون بطلانا محضا فی الازل والابدرأساً ، اوعدماً صریحا دهریّا منقضیاً بالوجودالصراح الدهریّ بعده . فخصوص کلٍّ من الخصوصیّتین ، انّما یتعیّن بعلّةٍ خارجةٍ لامحالة . فاذن ، عدم العالم فی الدهر
۶ قبل وجودِه الدهریّ ، بما هو عدمه الصریح فی حاقّ الواقع ، ای بما هو رفع ازلیّته و سرمدیّته ، ذاتیّ للعالم طباعیّ له ، بحسب طبیعة الامکان الذاتیّ ، و غیر مُستَنِدٍ الی علّة اصلاً ، و بما هو منقض بالوجود الدهریّ بعده ، مستندٌ الی فاطر الذات وجاعل
۹ الوجود . ولاخلف ، اذ المستند حقیقةً حینئذ هو انقضاض العدم ، لا نفسُه . و جاعل الذات و الوجود فی الدهر ، هو بعینه علّة انقضاض العدم الصریح الدهریّ . فقد تلونا علیک مراراً ، انّ العدم هو لیسیّة الشیْ وانتفاؤه ، لاشیْ یُعبَّر عنه بـ«الانتفاء» وانّ
۱۲ وجود الحادث فی‌الدهر ، بارتفاع لاوجوده ، اذلایعقل فی‌الدهر حدّان متمایزان للوجود والّلاوجود ، علی‌خلاف الامر فی الزمان . فقدتمّ میقات‌الحقّ ، وانقضّ جدارالتشکیک ، باذن‌الله سبحانه .

۱۵ ## وَمیضٌ

ومن معضلات الشکوک فی الحدوث الزمانیّ ، انّ اختصاص اوّل وجود الکائن بحدّ حدوثه فی امتداد الزمان ، لیس له بُدٌّ من ان یکون جزء مّا من اجزاء علّته التامّة
۱۸ خارجا من القوّة الی الفعل فی ذلک الحدّ بخصوصه بتّةً . و الّا لزم التخلّف المتکمّم السیّال عن‌العلّة التامّة الحاصلة قبل ذلک الحدّ ، فنعطف النظر الی‌ذلک الجزءالحاصل فی ذلک الحدّ بالقیاس الی علّته التامّة ایضا . و نسوق الفحص الی حیث یلزم ان یخرج
۲۱ الی الفعل ، مع حدوث الحادث فی‌ذلک‌الحدّ بعینه ، امورمترتّبة مجتمعة بحسب‌الحدوث فی ذلک الحدّ معاً بالضرورة . فنقول : تلک الامور الحادثة معاً ، ان‌کانت وجوداتٍ مترتّبةً مجتمعةً ، لزم‌التسلسل‌المستحیل‌بالذات فی‌ذلک‌الوقت بعینه . وان‌کانت عدماتٍ

مترتبةً حادثةً فی ذلک الوقت بخصوصه لوجودات مترتبةٍ حاصلةٍ معاً قبل ذلک الوقت،
لزم ذلک التسلسل حین حصول تلک الوجودات . و ان کانت متشابکهً ، لزم التسلسل
المستحیل ایضا ، امّا عند وجود الحادث ، او قبله . ولیس یُجدی التسلسل التعاقُبی فی ۳
المُعدّات و المُهَیِّـآت لحدوث شیءٍ مّا من الاشیاء اصلا ، کماهو المنصرح المستَبین بتّةً .
فهذا طریقُ عَقد الاعضال فی عُقدة هذا الشکّ .

وامّا سبیل حَلّ العقدة ، فهو ان یقال : لولا الحرکة المستدیرة الفلکیّة ، وهیولی ۶
عالم الکون والفساد الواحدة بهویّتها الشخصیّة المبهمة الحاملة لطباع الامکان الاستعدادیّ
والمتحرّکة فی الکیفیّات الاستعدادیّة ، لم یکن یستتبّ امر الحدوث الزمانیّ ، وکان یلزم
التسلسل المستحیل بالضرورة . فاذن ، الحدوث الزمانیّ تدورُ رَحاهُ علی الحرکة المستدیرة ۹
المتّصلة والهیولی المستعدّة المنفعلة ، والحوادث الزمانیّة ، انّما تتصحّح ترتّباتها وتعاقباتها
و تخصّصاتها بازمنةٍ و آناتٍ باعیانها ، بحرکات الاجرام السماویّة فی الاوضاع ، وحرکة
هیولی عالم الاسطقسّات فی الاستعدادات والکیفیّات الاستعدادیّة . واللّانهایة فی المعدّات ۱۲
و المتمّمات ، انما هی اللا نهایةُ اللّا یقفیّةُ لا اللّا نهایةُ العددیّةُ . و العدمات الزمانیّة
لیست اعداماً علی الحقیقة ، بل انّما المعقول من العدم الزمانیّ ، غُروبُ زَمَنیٍّ مّا
محدود الوجود ، و غَیبُوبَتُه عن زَمَنیٍّ آخَر محدود الوجود ، لا غیر . و التقدّمات ۱۵
والتأخّرات والتقضّیات والتجددات ، مستندة الی افق التقضّی والتجدد ، وهو الزمان ،
ومنتهیة الی نفس هویّات اجزائه ، علی ماقد استبان لک فیما قد سلف غیر مرّة . وبالجملة ،
لولا انّ فی الاسباب ما ماهیّتُه التجدّد والحدوث ، فیتصرّم بذاته تصرُّماً زمانیّا ویتجدّد ۱۸
تجدّدا زمانیّا ، لما صحّ لحادث مّا زمانیّ وجودٌ فی عالم الامتداد الزمانیّ ، و لا عدم زمانیٌّ
طارٍ بعد الوجود اصلاً . و ذلک المتصرّم المتجدّد بذاته فی الزمان ، ان هو الّا الحرکة
الّتی لذاتها تفوت و تلحق . فکما الموجودات الجایزة الماهیّة تنتهی لامحالة الی موجود واجب ۲۱
لذاته ، و الموجودات القابلة لقوّة الانفعال الی موجود قابل منفعل ، یکون قبوله وانفعاله
لذاته ، فکذلک المتغیّرات التدریجیّة ، منتهیة الی متغیّر تغیّره لنفس ذاته ، وهو الحرکة .

و مثل هذه الاسباب اسباب بالعرض . فانّها لاتفيد الوجود ، بل انّما تفيد اختصاص
حدوث الوجود بحدّ مّا بخصوصه ، من حدود امتداد الزمان . فليُعرَف .

۳ ## وَمِيْضٌ

ولعلّك تقول : كيف يصحّ استناد الموجود الضعيف الوجود المتغيّر الغير القارّ
الى الثابت الحقّ القارّ الوجود بالذات ، حتّى يتصحّح كونه واسطةً فى استناد متغيّرات
۶ عالم الكون و الفساد الى البارئ الحقّ الواجب بالذات من جميع الجهات ؟ فيقال لك :
اما استبان بما قد انصرح فيما سلف غير مرّة ؟ - انّ الحركة ، بل الامور التدريجيّة على
الاطلاق ، لهاجهتان بحسب اعتبارها بالنسبة الى عالم الدهر ، وهى بذلك الاعتبار متّصلة
۹ قارّة ثابتة ، و بحسب اعتبارها بالنسبة الى عالم السيلان والتكمّم والفوت واللحوق ، وهى
بذلك الاعتبار متغيّرة تدريجيّة متبدّلة غير قارّة . فهى بحسب جهة الاتّصال و الثبات
فى متن الدهر ، مستندة الى الثابت الحقّ الواجب بالذات ، جلّ سلطانه ، و بحسب جهة
۱۲ السيلان و التغيّر و التصرّم والتجدّد فى امتداد الزمان ، واسطة استناد الحوادث الزمانيّة
المرهونة بحدودها و اوقاتها اليه سبحانه ، و نائطةٌ ايّاها بتالك الحدود و الاوقات ،
بحسب اعدادها المادّة المنفعلة الحاملة ، لامكاناتها الاستعداديّة . وكذلك كلّ حركة
۱۵ سابقة فى الاستعدادات ، علّة معدّة لوجود الحركة الّلاحقة . فامّا الزمان ، فانّما قِسطُه
من المدخليّة فى نظام امر الحدوث الظرفيّة ، بالقياس الى الحوادث المنسوبة اليه بالفيئيّة ،
دون الاعداد والسببيّة . وكذلك ليس يصحّ لشطر منه الاعداد والعلّيّة ، بالقياس الى
۱۸ شطر آخر ، بل انّما طباعىّ اجزائه الانفراضيّة التعاقب فى الحِصول و التصادم فى
الاجتماع ، بحسب النسبة الى العوالم الزمانيّة و حدودها ، كما الامكنة بطباع هويّاتها مصطدمة
فى الاجتماع ، بحسب النسبة الى حدود العوالم المكانيّة . فلذلك كانت القبليّة و البعديّة
۲۱ هناك بالزمان ، كما هنالك بالمكان ، لا بالطبع بعلاقة العليّة والمعلوليّة ، كما حسبه صاحب
الاشراق فى «المطارحات» و «التلويحات» ، و تبعه على ذلك ثُلّة من مقلّديه .

وَمِيْضٌ

فما تلوناه عليك هو حقّ القول فى تلخيص معنى كلام الشّركاء وتحقّق مغزاه ، حيث قالوا : الحركة الدّوريّة المتّصلة الفلكيّة ذات جهتى الثّبات والتجدد ، فانّها ثابتة التجدّد متجدّدة الثّبات ، فبحسب الجهتين صلحت للمتوسّط بين جانبى القديم والحادث . فمن حيث الثّبات صدرت عن القديم الثّابت الذّات ، ومن حيث التجدّد صارت مستندة الحوادث المتغيّرة الزّمانيّة و واسطة فى صدورها عن القديم الثّابت المتعالى عن عالمى الزّمان والمكان ، وليس يتخصص ذلك بالحركة التّوسطيّة ، كما يحسبه هؤلاء المقلّدون ، بل الحركات القطعيّة والتّوسطيّة ، سبيلهما فى حكم الاتّصال المتقدّر الغير القارّ بالقياس إلى عالم التغيّر والثابت بالقياس إلى عالم الثبات واحد ، ولكنّه فى الحركة القطعيّة بحسب مالها من الأجزاءِ والأبعاض المنحلّة هى فى حدّ هويّتها الاتّصاليّة إليها ، و فى الحركة التّوسطيّة بحسب مايكتنف حصولها ويلزم طباعها من النّسب المختلفة الغير المستقرّة إلى الحدود المختلفة مافيه الحركة . إذهى بطباع حقيقتها مستمرّة الذّات الثّابتة الشّخصيّة ، سيّالة النّسبة المتقدّرة المتّصلة .

وما ظنّه امامهم الغزالى فى تهافته معترضاً على الفلاسفة : « أنّه يعود عليهم السّؤال عن علّتها باعتبار جهة التجدّد ، إذ كلّ متجدّد فله فى تجدّده لامحالة علّة متجددة ، وكذلك السّؤال عن علّة عدمها الطّارى ، فانّه أيضاً متجدّد » فساقطٌ مستبين السّقوط ، بما قد تعرّفت أنّ التّصرّم والتّجدّد والحدوث والزّوال بالقياس إلى عالم التغيّر مقتضى ماهيّة الحركة والزّمان . فالسّؤال عن العلّة هنا لك هذرٌ باطل ؛ إذ ، مابالذّات لا يستنِدُ إلى الغيريّة . فمرجع السّؤال ، إذن ، إلى أنّ هذه الهويّة لِمَ هى هذه الهويّة ، فليتثبّت .

وَمِيضٌ

من مستصعبات العُقَدِ التعضيليّة على الحكماء ، ماذكره خاتم المحصّلين البرعة
٣ فی «الفصول» المنسوبة اليه ، بقوله : الزامٌ ـ الواجب عند الفلاسفة مُوجَبٌ لذاته ، و كلّ
موجب لاينفكّ اثره عنه . فيلزمهم انّه ، اذا عُدِمَ شیٌ فی العالم ، يُعدَم الواجبُ ،
لانّ عدم ذلك الشیٔ ، امّا لعدم شرطه او شرط علّته او لعدم جزء علّته . و الكلام
٦ فی عدمها ، كالكلام فيه ، حتّی ينتهی الی الواجب ، لانّ الموجودات باسرها تنتهی فی
سلسلة الحاجة الی الواجب. فيلزم انتهاء عدم الشیٔ المفروض الی الواجب لذاته . وليس لهم
بحمدالله تعالی عن هذا الالزام ، مفرّ . انتهٰی قوله .
٩ و قد تجشّم فی بعض رسايله للفصية عن هذا المضيق ، انّ اعداد احد المتعاندين
يزيل اعداد المعاند له ، و السابق لمّا كان مُعِدًّا لـلّاحق ، كان ذلك الاعداد مزيلا
لاعداد وجود السابق ، حتّی اذا تمّ اعداد وجود اللاحق ، زال اِعداد وجود السابق
١٢ بالتمام . وحينئذٍ يَفنی السابق و يَحدُث الّلاحق . وليس هذادوراً . لانّ اِعداد اللاحق
معلول لوجودالسابق ، وهو المزيل لاعداد وجودالسابق ، فهو علّة للعدم اللاحق بالسابق
بالعرض ، و ذلك العدم شرط فی وجود الّلاحق ، لا فی اعداد وجوده ، فلا يدور .
١٥ و اذن ، يتمّ صدور الحوادث عن المبدأ الازلیّ ، و يتأخّر حادث عن حادث ،
لتعاندهما ، و يكون كلّ حادث علّةً لزواله بالعرض ، و لوجود آخَر بَعده بالذات .
انتهی قوله فيما تجشّمه .
١٨ قلت : فهذا مع مافيه من الوهن ، اَحَقُّ ما قد وقع الیّ من اعتمالات القرايح
هناك بالذكر . و هذا التعضيل لامناصّ عنه لاحد من حزب الحقيقة ، و من اَرهاط
المتكلّفين اصلا . فانّه انّمانعدام الحادث المعلول بانعدام علّته التامّة بتّةً . [وانّ احداً
٢١ ممّن فی دائرة العقلاء لايقول ببقاء المعلول مع انعدام علته التامة . و امّا انّ كل حادث
فی سلسلة الاعداد و الاستعداد علّة لزواله بالعرض و لوجود آخر بعده بالذات ، علی
ماقرّره . فهب انّه كذلك ، لكنّ الكلام فی العلة بالذات ، اذليس منها بدّ بالضرورة ،

و لا ما بالعرض فی الوجود ، لولا فی الوجود ما بالذات بتة] . و الاشیاء بأسرها منتهیة ، فی سلسلة ترتیب الوجود ، الی القیّوم الواجب بالذات ، جلّ ذکره . فاذن ، یلزم انتهاء عدم الشیء المفروض الانعدام الی انعدام مبدأ السلسلة و خلاقها بالأسر ، تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً. ۳

فاذن، یجب علینا ان نقطع ورید الشبهة، و نجبّ عرق الاعضال . فنقول: ما حقّقناه لک ، انّ الحدوث و الزوال فی عالم امتداد الزمان ، لا یتصحّح الّا بالانتهاء الی طبیعة متجدّدة متصرّمة ، یکون طباع جوهرها ثبات اتّصال التجدّد و التصرّم و سیلان استمرار الحدوث و البطلان ، من غیر استناد فی الانقضاء و التصرّم الی علّة خارجة عن ذاتها ، یضمن للمتأمّل المخرج عن هذه المضایق . ۶ ۹

و لکنّا نستأنف الآن بیاناً طارفا من سبیل آخر . فاعلمن ، انّه انّما یعتاص الامر هنالک علی من، بتوهّماته الفاسدة ، یحسب انّ العدم الطاری علی الشیء الکائن الفاسد فی الزمان ، حادث متجدّد فی متن الواقع ، و طرؤ العدم عبارة عن تجدّد البطلان بعد التقرّر ، و انّ انعدام الشیء الزمانیّ ، انّما هو بارتفاع وجوده الحاصل فی زمن حصوله ، من تلقاء الجاعل الموجب ، عن وعاء التحقّق و عن زمان الحصول ، و انّ العدم فعل الفاعل و الفاعل فاعل البطلان و الانتفاء ، و انّ عدم حصول الشیء فی زمان مّا ، غیر متحقّق الصدق ، الّا فی ذلک الزمان ، و مع تحقّقه لا قبله ، و انّ انتفاء المانع متقدّم علی وجود المعلول بالذات ، تقدّما بالطبع ، لکونه من اجزاء علّته التامّة . ۱۲ ۱۵

و شیء من تلک الاوهام ، لیس له فی عالم العقل من نصیب ، و لا فی اقالیم الحکمة من خلاق . و انّ فی المتکلّفین و المتفلسفین اقواماً و عشایر تلک امانیّهم . و من هو علی بصیرة فی امره ، یعلم انّ ما یحدث و یتجدّد و یعقل فیه الفعل و القبول ، یکون لا محالة شیئاً مّا ، و العدم لیس شیئاً مّا یعبّر عنه بـ«اللیسیّة» و « الانتفاء » بل هو سلب محض و لیس صرف ، لا یخبر الّا عن لفظه ، و لا یرام بمفهومه الّا انّه لیس فی الحصول امر مّا اصلا . و انّما طرؤ العدم علی الکاین الزمانیّ ، هو سلب وجوده فی الزمان العاقب ۱۸ ۲۱

سلباً صِرْفاً ، على انّ فى الزمان العاقب قيدالوجود المسلوب لا قيد السلب الوارد عليه ،
اذالحكم بذلك لايتجدّد صدقه فى هذا الزمان ، بل هو متحقّق الصدق فى زمان وجود
الكائن وفى الآزال والآباد جميعاً . فالكاين الفاسد ليس هو حاصل الوجود فى زمان الفساد،
حتّى يتصحّح فيه ارتفاع الوجود وتجدّد العدم . بل الوجود فى زمان الفساد منتفٍ ازلاً
و ابداً . وبالجملة ، الذات الجايزة من دون افاضة الجاعل ايّاها ، باطلة منتفية فى متن
الدهر و فى الآزال والآباد جميعاً . فاذافعلها الجاعل فى متن الدهر ،لا فى زمان وآن اصلاً ،
او فى زمانٍ مّا او آنٍ مّا ، بطل الحكم بعدمه الصريح فى الدهر ، و صدق الحكم بالوجود
الدهرىّ بدلاً عنه ، اوانقطع استمرارعدمه فى امتداد الزمان بالوجود الحادث فى الزمان
بعده ، فيستمرّ الوجود الفايض الى حيث تتّصل الافاضة بحسب الاضافة الى الازمنة .
فاذا ما امسك الجاعل المفيض عن الجعل والافاضة ، باعتبار لحاظ الاضافة الى الحدود
والازمنة ، لعدم حصول الاستعدادات والمصحّحات ، انصرم سيلان التقرّر ، وانبتّ
استمرارالوجود ، وَرَسَتْ سفينةالليسيّة الاصليّةالّتى هى راس مال طباع الامكان الذاتىّ
ثابتةً على مِرْسائها ، واتّقفَ البطلان الصِرف والعدم الصريح الّذى هو غريم الماهيّة
الامكانيّة قايمةً رحاه على قطبها . فحينئذ ينتهى فيضان الوجود . و ينحذّ استمرار فى
المستقبل ، لانّه يرتفع الوجود الّذى قدفاض ووقع فى الزمان الماضى عن كَبِد متن الدهر
و عن ساهرة ارض الزمان . افليس من المنصرح ؟ - انّ ارتفاعه عن زمانه ، فى قوّة اجتماع
النقيضين ، و عن الزمان البعد غير معقول ، اذلم يكن متحقّقا فيه قطّ . فاذن قداستوى
واستبان انّ الزوال ، حقيقته انقطاع اتّصال الفيضان لعدم الافاضة الابقائية ، المعبّر
عنها فى القرآن الحكيم و التنزيل الكريم تارة « بالحفظ » « ولا يؤده حفظهما » و تارةً
بـ« الامساك » « و يمسك السموات والارض ان تزولا » و انّه لاعدم ، الّا و هو ازلىّ ،
و انّ طُرُوَّ العدم على الحادث الزمانىّ ، انّما معناه المحصّل ، تخصُّص وجوده بزمان
مّا محدود فى جهة النهاية بحدّ بعينه ، كما هو محدود فى جهة البداية كذلك . وذلك الوجود
المحدود بحدّى الطرفين ، غير مرتفع لاعن الدهر ولا عن ذلك الزمان المحدود فى الجهتين.

وانّما اتّصافه بالمضیّ ، حسب القیاس الی الزمانیّات الموجودة فی امتداد الزمان بعده .
و تخصّص الوجود المحدود فی الجهتین بخصوصیّتی حدّی الطرفین ، منبعث عن الفاعل
بحسب خصوصیّة استعداد المادّة القابلة ، لکونه هیولانیّ الذات ، والوجود مرهون ۳
الحدوث والبقاء بالامکان الاستعدادیّ . ولذلک ما انّ الجوهر المفارق للمادّة فی ذاته
لا فی فعله ، اعنی النفس الناطقة العاقلة الانسانیّة ، لاتدثر بدثور المزاج ، ولاتبور ببوار
البدن . ۶

فاذن ، قد بزغ انّ العدم اللّاحق بالکائن الفاسد . ازلیّ لیس یصحّ استناده الّا
الی عدم تحقّق العلّة التامّة لحصول الوجود فی الزمان العاقب من بدؤ الامر فی الآزال
والآباد رأسا ، کما العدم السابق قبل حصول الوجود الحادث فی الزمان الاوّل ایضا کذلک ، ۹
لا انّه متجدّد مستند الی انتفاء جزء مّا من اجزاء العلّة التامّة للوجود الحاصل فی زمان
الکون . فانّ العلّة التامّة لذلک الوجود ، ولایّ وجود قد دخل فی التحقّق ، غیر منتفیة
ابداً . وانّما الصحیح انّ العلّة التامّة لتقرّرٍ مّا مفروض و وجودٍ مّا متقدّرٍ ، غیر ۱۲
داخلة فی التحقّق من بدْو الامر ازلاً و ابداً ، والعدمات الازلیّة ، سابقةً کانت او لاحقةً ،
من حاشیتی الوجود الکائن فی زمان بعینه . متسلسلة فی العلیّة و المعلولیّة علی الجهة اللّایقفیّة ،
بما هی متمثّلة فی لحاظ العقل ، متمایزة بحسب الاضافة الی الملکات . لا الی نهایةٍ اخیرةٍ ۱۵
یقف الامر عندها . فلیُستیقن .

ومیضٌ

ولیکن من المعلوم لبصیرتک ، انّ عدم المعلول لیس یتوقّف بالذات ، الّا علی ۱۸
عدم العلّة التامّة ، ای علی لاجاعلیّة الجاعل التامّ . وعدم جعله ایّاه بالفعل ، کما تقرّره
ووجوده ، لیس یترتّب الّا علی جاعلیّته بالفعل . فمن المستبین بالبرهان ، انّ شیئاً بعینه
لایترتّب وجوداً وعدماً ، الّا علی شیء بعینه ، ولیس ینبعث بخصوصیّته ، الّا عن شیء ۲۱
بخصوصه فی الطرفین . فامّا عدم احد الاجزاء بعینه ، او لابعینه ، و عدم احدی العلل
بخصوصها ، او لابخصوصها ، فعلی خلاف متصوّرات الجماهیر ومظنوناتهم ، من مقارناتِ

الموقوف عليه بالذات ولوازمه ، لامن الداخلات المعتبرة فيه . و ما خمنّه فريق انّ ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع المركّب ، فليس ايضا على مُستَقَرٍّ التعويل . اليس الجزء والكلّ ، بما هما جزءٌ وكلٌّ ، متغايرين بالضرورة ؟ والعدم متحَصِّص متكثّرٌ لامَحالةَ، بتكثّر الموضوعات ، كما الوجود ايضا كذلك . فاذن ، اذا لوحظ الكلّ من حيثُ الافتقارُ الصدوريّ ،صُودِفَ الجزء فى حيّز المفتقِر والمنبعِث ،لافى حيّز المُفتَقَرِ اليه والمُنبَعَث عنه . فليس يُعقَل للكلّ صدورٌ مستانَفٌ ورآء صدور الاجزاء بالاسر، ولا فيه تاثيرٌ مستأنَفٌ ورآء التاثير فيها . وانّما يكون الجزء فى حيّز المُفتَقَر اليه والمُنبَعَثِ عنه ، بحسب الافتقار التقوميّ التألّفيّ . فيكون لامَحالةَ خارجا عن قوام جاعل التقرّر و فاعل الذات ، وعن متمّمات الجاعليّة وشطرات الصدور . ولوكان الامرُ على ماخمّنوه ، لزم على تخميناتهم ان يكون الجزء ، بما هو جزء بعينه ، داخلاً فى العلة الصّدوريّة وفى المعلول الصدوريّ ، بما هما علّة صدوريّة ومعلول صدوريّ جميعاً . و يكون عدم الجزء ، بماهو عدمه بعينه ، علّةً تامّةً لعدم العلّة ولعدم المعلول معا فى درجة واحدة ، او يكون هو بعينه عدم العلّة وعدم المعلول جميعاً . فيلزم ان يكون هو بعينه علّةً ومعلولاً لنفسه ، اذعدم العلّة علة لعدم المعلول بتّةً . فاذن ، عدم الشرط ليس مما يتوقّف عليه عدم المشروط بالذات ، بل هو علّة له بالعرض ، من حيث هو مقارن لعدم علّته التامّة الّذى هو علّة لعدمه بالذات . و كذلك وجود المصادم ، ليس يتوقّف عليه عدم المعلول ، بل ربّما ينتفى المعلول مع انتفاء المانع ، لعدم تحقّق العلّة التامّة . فوجود احد المتعاندين ليس يتوقّف عليه عدم المعاند الآخر ، اذ ربّما يعُدَم احدهما مع عدم الآخر ايضاً ، لانتفاء العلّة التّامّة الموجبة . وكذلك انّما الّذى يستصحه الفحص و يخرجّه التفتيش ، هو انّ انتفاء المانع من لوازم وجود المعلول ، ومن مقارنات علّته الموجبة ، لانّه من المُفتَقَر اليه له بالذات ، والمتقدّم عليه تقدّما بالطبع ، اللهمّ الّا بالعرض ، من جهة مُصاحبَةِ استعدادٍ مّا للمادّة ، هو المتقدّم بالذات .

وبالجملة ، فَلْيُجْتَهد فى لزام جادّة الاستقامة فى هذه المواضع الغامضة ، وَلْيُحْتَرَز

من خلط ما بالعرض بمابالذات . ولْيُعْلَم انّ اسرارهذه الدقايق وحقايق هذه‌الاسرار، تستحقّ قريحةً اوسعَ والطفَ من القرايح الجمهوريّة ، و ذهناً ارفَع واحقّ من‌الاذهان ۳ المشهوريّة ، و تامّلا اغورَ وادَقّ من التأمّلات الوهمانيّة . واذقد اسبغ‌الله سبحانه‌علينا نعمه ظاهرة وباطنة ، فتمّ ميقات اثبات الحقّ و استبان سبيل ابطال الشكوك والاوهام ، وبلغت القوّة النظريّة نِصَابَها الا على ، من كمال‌العقل‌المستفاد على‌الامدالاقصى ، فلننتقل ۶ الآن الى تحقيق القول فى‌القدرة الحقّة الفعّاليّة الوجوبيّة ، والارادة الواجبة الفياضيّة القيوميّة ، على سياقة النظر السابغ والفحص البالغ .

وَمْضَة

۹ الم يقرع سمعَكَ؟ـ انّ فريقا من‌المتّبعين لاوهامهم ، يظنّون انّ للقدرةمعنيين. صحّةالفعل والترك ، وكون الفاعل فى‌ذاته بحيث اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل. ويقولون انّ من ذهب من‌الفلاسفة الى قدم‌العالم ، لايُثْبِت للبارئ الفعّال ، جلّ سلطانه ، الّا ۱۲ المعنى الاخير ، دون المعنى الاوّلَ . ولا يشعرون انّ المعنيين متلازمان ، بحسب المفهوم و بحسب التحقّق ، و انّ من اثبت المعنى الثانى ، لامحيص له من اثبات‌المعنى‌الاول‌بتّةً. اليس ؟ـ اذا كان الفاعل ، بحسب نفس ذاته ، بحيث ان شاء فعل و ان لم يشاء لم يفعل ، ۱۵ كان لامحالة من حيث نفس ذاته ، مع عزل النظر عن‌المشيّة والّلامشيّة ، يصحّ منه الفعل والترك ، وان‌كان يجب منه الفعل‌اذاوجبت المشيّة ، والترك اذاوجبت الّلا مشيّة. فدوام الفعل و وجوبه ، من تلقاء دوام المشيّة و وجوبها ، ليس يصادم صحّة الترك على تقدير ۱۸ الّلامشيّة . وكذلك دوام الترك ووجوبه من جهة الّلامشيّة ، ليس يصادم صحّة الفعل على تقديرالمشيّة . ومن‌المعلوم البيّن ، انّ الذاهبين الى قدم‌العالم من‌الفلاسفة اوالمتفلسفة، انّما يوجبون دوام‌الفعل للبارئ الفعّال، جلّ سلطانه ، من حيث وجوب دوام‌المشيّة، ۲۱ اذيقولون ، انّه سبحانه تامّ وفوق التمام . فيجب ان يكون بحسب ذاته التامّة الفيّاضة و علمه التامّ بنظام الخير ، دائم المشيّة لافاضة الخير . و ذلك لاينافى صحّة الترك على تقدير عدم المشيّة . فصدق العقد الشرطىّ لا يستلزم صدق شىء من العقد الحملىّ

فى الطرفين .

فاذن ، ليس هناك خلاف بين المتخاصمين ، الّا فى قدم العالم وحدوثه ، لا فى صفة الارادة والاختيار للبارئ الفعّال سبحانه . فانّ من تكون فاعليّته عن علم وارادة ، لايصحّ ان يوصف بالايجاب و الاضطرار ، عند ذى نصيب مّا من البصيرة العقليّة ، وصحّة الفعل والترك و بحسب الذات ، وكونه فى ذاته بحيث ان شاء فعل و ان لم يشاء لم يفعل ، ان هما الّا عبارتان للفلاسفة فى تفسير القدرة والاختيار . فتسمية احديهما قولاً بالاختيار والاخرى قولاً بالايجاب ، خروجٌ عن حريمِ الحقّ ، و تخلّعٌ من جبلّة الانصاف . فليعلم .

وَمْضَةٌ

قال علّامة المتشكّكين فى شرحه للاشارات : والتحقيق انّ الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلّمين لفظىّ . لانّ المتكلّمين جوّزوا ان يكون العالم ، على تقدير كونه ازليّا ، معلولا لعلّة ازليّة . لكنّهم نفوا القول بالعلّة والمعلول ، لابهذا الدليل ، بل بما دلّ على وجوب كون المؤثّر فى وجود العالم قادرا . وامّا الفلاسفة ، فقد اتّفقوا على انّ الازلىّ يستحيل ان يكون فعلاً لفاعلٍ مختارٍ . فاذن حصل الاتّفاق على انّ كون الشىء ازليّا ينافى افتقاره الى القادر المختار ، ولاينافى افتقاره الى العلّة الموجبة . واذا كان الامر كذلك ، ظهر انّه لاخلاف فى هذه المسئلة . انتهى قوله .

فقال خاتم المحصّلين البرَعة فى الشرح : اقول هذا صلح عن غير تراضى الخصمين . و ذلك لانّ المتكلّمين باسرهم صدّروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدَثا ، من غير تعرّض لفاعله ، فضلا عن ان يكون فاعله مختارا اوغير مختار . ثمّ ذكروا بعد اثبات حدوثه ، انّه محتاج الى محدِث ، و انّ محدِثه يجب ان يكون مختارا . لانّه لوكان موجَباً ، لكان العالم قديما ، وهو باطل ، بما ذكروه اوّلا . فظهر انهم مابنوا حدوث العالم على القول بالاختيار ، بل بَنَوْا الاختيارَ على الحدوث . و امّا القول بنفى العلّة والمعلول ، فليس بمُتَّفَقٍ عليه عندهم ، لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا .

وایضا اصحاب هذاالفاضل ، اعنی الاشاعرة ، یُثبِتُون مع المبدأ الاوّل قدماءَ ثمانیةً ، سَمَّوْها صفاتِ المبدأ الاوّل . فهم بین ان یجعلوا الواجبَ لذاته تسعةً . وبین ان یجعلوها معلولاتٍ لذاتٍ واجبةٍ هی علّتها . وهذا شیء ، ان احترزوا عن التصریح به لفظاً ، فلا محیص لهم عن ذلک معنیً . فظهر انّهم غیر متّفقین علی القول بنفی العلّة والمعلول ، مع اتّفاقهم علی القول بالحدوث .

وامّا الفلاسفة فلم یذهبوا الی انّ الازلیّ یستحیل ان یکون فعلاً لفاعلٍ مختارٍ . بل ذهبوا الی انّ الفعل الازلیّ یستحیل ان یصدر الّا عن فاعلٍ ازلیٍّ تامٍّ فی الفاعلیّة ، و انّ الفاعل الازلیّ التامّ فی الفاعلیّة یستحیل ان یکون فعله غیرَ ازلیٍّ . ولمّا کان العالم عندهم فعلاازلیّا ، اسندوه الی فاعلٍ ازلیٍّ تامٍّ فی الفاعلیّة . وذلک فی علومهم الطبیعیّة. و ایضا لمّا کان المبدأ الاوّل عندهم ازلیّا تامّا فی الفاعلیّة ، حکموا بکون العالم الّذی هو فعله ازلیّا . و ذلک فی علومهم الالهیّة . ولم یذهبوا ایضا الی انّه لیس بقادرٍ مختارٍ . بل ذهبوا الی انّ قدرته و اختیاره لایوجبان کثرةً فی ذاته ، و انّ فاعلیّته لیست کفاعلیّة المختارین من الحیوانات ، وکفاعلیّة المجبورین من ذوی الطبایع الجسمانیّة،علی ماسیجیء بیانه . انتهی کلامه بألفاظه ، نوّرالله مضجعه وروّح مَقیلَه ،

وَمَضَةٌ

انّی لَمُتعَجِّب من امام المتشکّکین،کیف رجع الی الحقّ فی «المباحث المشرقیّة» و رَفض هِجّیراه فی اللّدَدِ ، و انقاد للعقل ، و اَذعَن لحزب الحقیقة ، واعتَرفَ بانّ الفرق بین القادر المختار و بین الفاعل الموجَب لیس علی سبیل ماکان لَآجاً علیه فی سائر کتبه .

قال : واذاکانت ارادةالله تعالی دائمة الوجود ، لم تکن تلک الارادة قصداً الی التکوین ، لانّ القصد الی الشیء یستحیل بقاؤه بعد حصول ذلک الشیء . فثبت انّ ارادةالله تعالی ، لیست عبارةً عن القصد . بل الحقّ فی معنی کونه مریداً ، انّه سبحانه وتعالی یعقل ذاتَه و یعقل نظام الخیر الموجود فی الکلّ ، انّه کیف یکون ، وذلک النظام

يكون لامحالة كائناً مستفيضاً ، و هو خير غير مناف لذات المبدأ الاوّل . فعلم المبدأ بفيضانه عنه ، و انّه غير مناف لذاته ، هو ارادته لذلك ورضاه . ثمّ انّا اذا حقّقنا حكمنا بانّ الفرق بين المريد وغير المريد ، سواء كان فى حقّنا او فى حق الله ، هو ماذكرنا ، فان ارادتنا مادامت متساوية النسبة الى وجود المراد و عدمه ، لم تكن صالحة ليترجّح احد ذينك الطرفين على الآخر ، و اذا صارت نسبتها الى وجود المراد ارجح بالنسبة الى عدمه . و ثبت انّ الرجحان لايحصل الّا عند الانتهاء الى حدّ الوجوب ؛ لزم منه الوقوع ، لانّ الارادة الجازمة انّما يتحقّق عند الله ، و هنا لك قد صارت موجبة للفعل . فاذن ، مايقال من الفرق بين الموجَب والمختار انّ المختار يمكنه ان يفعل وان لايفعل ، والموجَب لايمكنه ان لايفعل ، كلام باطل . لانّا بيّنا انّ الارادة ، متى كانت متساوية النسبة ، لم تكن جازمة ، وهناك يمتنع حدوث المراد ، ومتى ترجّح احد طرفيها على الآخر ، صارت موجبة للفعل . ولايبقى بينها و بين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة . بل الفرق ماذكرناه ، انّ المريد هو الّذى يكون عالما بصدور الفعل الغير المنافى عنه ، وغير المريد هو الّذى لايكون عالما بما يصدر عنه ، كالقوى الطبيعيّة ، و ان كان الشعور حاصلا ، لكنّ الفعل لايكون ملائما له ، بل منافراً ، مثل المُلْجأ على الفعل ، فانّ الفعل لايكون مراداً ، و ممّا يدلّ على انّه ليس من شرط كون الذات مُريداً وقادراً ، امكان ان لايفعل ، انّ الله تعالى اذا علم انّه يفعل الفعل الفلانىّ فى الوقت الفلانىّ ، فذلك الفعل لو لم يقع ، كان علم الله غير مطابق للمعلوم ، فكان علمه جهلا . وذلك مُحال ، و المُؤدّى الى المُحال مُحال . فعدم وقوع ذلك الفعل مُحال ، فوقوعه واجب ، لاستحالة خروجه من طرفى النقيض ، مع انّ الله تعالى مريد له وقادر عليه . فعلمنا انّ امكان اللّاكون ليس شرطا الكون الفعل مقدور او مراد . انتهى كلامه بعبارته.

وقال بعد هذا الفصل فى فصل آخر فى قدرته سبحانه : انّ القادر هو الّذى اذا شاء ان يفعل فعل ، و ان شاء ان لايفعل لايفعل . و يجب ان يعلم انّه ليس من شرط صدق هذه الشرطيّة ان تصدق الحمليّة ، يعنى ان يصدق انّه شاء ان لايفعل ولم يفعل . لانّ

الفاعل انّما یکون فاعلا بالفعل حال صدور الفعل عنه . وفی تلک الحالة ، یستحیل ان
یصدق علیه انّه شاء ان لایفعل ولم یفعل . فعلمنا انّ صحة وصفه بالفاعلیّة، لیس لاجل
صدق هذه الحملیّة ، بل لصدق تلک الشرطیّة . والاله تعالی یصدق علیه ، انّه لوشاء ۳
ان لایفعل فانّه لایفعل ، وان کان یکذب علیه انّه شاء ان لایفعل ، لما قد بیّنا ان مشیّة
الفعل من لوازم ذاته . فان قیل : انّا لا نعتبر، فی کون الفاعل فاعلا ، مشیّته انلایفعل،
حتّی لایلزمنا ماذکرتم ، بل نعتبر فیه کونه بحیث یمکن فی حقّه مشیة ان لایفعل، والفاعل ۶
حال کونه فاعلا ، وان کذب علیه انّه شاء ان لایفعل ، لکنّه لایکذب انّه من شانه ان
لایفعل ، وانّما اعتبرنا هذا القید ، حتی یتمیّز عن العلل الموجَبة ؛ فنقول : قد بیّنا انّ
الجهات الّتی باعتبارها یصیر الفاعل فاعلا بالفعل التامّ، یستحیل ان یحصّل لایترتّب علیه ۹
الفعل . فاذن ، الفاعل عندما یستجمع الجهات التی باعتبارها یکون مؤثرا فی الفعل ،
لایصدق علیه انّه من شانه ان لایفعل ، بل یکذب علیه ذلک. وامّا التمیز بین القادر
والموجَب ، فیما ذکرناه فی الفصل السابق . انتهی کلامه بالفاظه . وقد باغ کمال النصاب ۱۲
فی التحقیق .

وَمْضَةٌ

انّ طباع الامکان الذاتیّ هو العلّة التامّة للافتقار الی العلّة الفاعلة بالذات. وذلک ۱۵
لانّ وجوب الفعلیّة لذات مّا بنفس جوهر الذات او امتناعها ، موجب تامّ للاستغناء
عن العلّة مطلقا ، ولاسیّما العلّة الفاعلة . وکلّ ماهو مقتض تامٌّ لشیء ، فانّ انتفاءهُ
هوالعلّة التامّة لانتفائِه بتّةً . فاذن، لاضرورة طرفی الفعلیّة واللّافعلیّة للذات، بحسب ۱۸
نفس الذات ، تامّة العلیّة لامحالَة للافتقار الی العلّة الصدوریّة فی فعلیّة کلّ من الطرفین.
فاذن طباع الامکان بالذات ، هوالعلّة التامّة للافتقار الی العلة الصدوریّة الفاعلة للذات
الجائزة . ولاحظّ للحدوث من المدخلیّة شطریّة وشرطیّةً اصلا ، کما حَسِبَتْه اقوام ۲۱
من المتکلّفین .

وَمْضَةٌ

فمن المستبين اذن ، ان الشیء ما لم یجب لم یتجوهر، و مالم یجب لم یوجد . فما هو
٣ جائز الطرفین فی جوهر ذاته وسنخ ماهیّته ، لا یتعیّن له احد الطرفین بالفعلیّة ، الّا
بالوجوب من تلقاء العلّة ، کما علیه اجماع حزب الحقیقة، والاولویّة الغیر البالغة نصابَ
الوجوب، کما یذهب الیه جمّ من جماهیر المتکافین، غیرمُجدیةٍ فی قطع النسبة الجوازیّة ،
٦ ولامُثمرةٌ للحصول بالفعل اصلا . بل یجب ان یجب العدول بعلّتهِ الجاعلة التامّة
وبالقیاس الیها جمیعا ، وعلّته الجاعلة التامّة لابیهِ ، بل بالقیاس الیه فقط .

الیس ؟ — اذا تمّ نصاب الوجوب ، انبتّت النسبة الامکانیّة ، وانمازت الفعلیّة
٩ من اللّافعلیّة علی التعیین ، فیکون الاقتضاء من تلقاء العلة حینئذٍ قد جَبَّ علی السائل عن
سبب الترجیح عِرْقَ الطاب رأساً، وانبعث عن الوجوب وجوبُ الوجوب ووجوبُ وجوبِ
الوجوب ، متمادیاً الی حیث یستطیعه لحاظ العقل . وامّا الاولویّة الغیر الوجوبیّة ، علی
١٢ مایحسبه المتکلّفون الخارصون بالظنّ والتخمین مالایعلمون، فحیث انّها لم تَبْلُغُ نصابَ
الکمال ولامیقاتَ الخروج عن دائرة النسبة الجوازیّة علی البتّ والجبّ ، لم یکن یمتنع
معها وبحسبها التّقرّر واللّاتقرّر والصدور واللّاصدور، بل تکون حاصلةً بعینها مع کلّ
١٥ من الفرضین، فتکون هی مستمرّة الانحفاظ فی الصورتین، مشترکة الاستمرار بین الامرین،
فتکون لامحالة علی استواء النسبة بعدُ الی الطرفین . فاذن یعود طلب سبب الترجیح
جَذَعاً ، فَیُحْوِجُ الامرُ من رأسٍ ؛ امّا الی شیء آخر ، بحصوله ینماز طرف التقرّر
١٨ من طرف اللّاتقرّر علی البتّ ، ویستمیز الصدور من اللّاصدور علی التعیین ، فینخرق
فرض حصول العلّة التامّة اوّلا ؛ ثمّ ینهض الفحص هناك ایضا بالتفتیش ؛ وامّا الی
اولویّة اخری طارفةٍ وراء تلك الاولویّة التالدة . ثمّ اذ هی ایضا غیر وجوبیّة ، فلا
٢١ تستطیع ان تکون هی الّتی قد مازت احدَ طرفی النسبة الجوازیّة ، بل یجب ان یتمادّی
الامر ذاهبا الی اولویّات غیرِ متناهیة. والاولویّات المتسلسلة الی لانهایة ، اذا لوحظَتْ
باسرها لحاظةً اجمالیّةً ، فهی علی شاکلة الاولویّة الاولی ، فی حکمٍ عَوْزِ الاِغناء

والاجداء ، لكون النسبة الجوازيّة مع ذلك كلّه قائمةً بعدُ على قطبها .

وبالجملة ، الفرق بين الوجوبات فى صورة الاولويّة الوجوبيّة ، و بين الاولويات فى صورة الاولويّة الغير الوجوبيّة ، انّ الوجوبات كلّها نابعة من ينبوع الوجوب الاوّل ٣
الّذى هو اصل حصول النسبة الوجوبيّة الخارجة عن فرجار دائرة جواز الطرفين ، وهى باسرها من التوابع اللازمة فى لحاظ العقل ، واللّانهاية فيها لايقفيّةٌ لاعدديّةٌ ، والنسبة الجوازيّة فى كلّ مرتبة مَبْتُوتَةُ فى حاقّ الواقع بنفس اقتضاء المتبوع الّذى هو الملزوم ٦
الاصل . والاولويّات الغير الوجوبيّة يجب ان يكون نُبُوع اولويّة الاولويّة فيها قبل نُبوع الاولويّة من منبع آخر وراء منبع الاولويّة ، لكونها من المرجّحات المتقدّمة فى مرتبة العلّيّة بحسب نفس الامر ، واللّانهاية فيها عدديّةٌ بالفعل ، لالايقفيّةٌ بحسب فرض ٩
العقل ، لتوقّف حصول المعلول عليها جميعا ، وتوقّف حصول كلّ اولويّة على اولويّة تلك الاولويّة . والسرّ فى ذلك انّ النسبة الجوازيّة الّتى هى مثارُ الافتقار الى العلّة ، ومنبع البطلان والليسيّة ، ومناط الحاجة الى الجاعل ، غيرمبتوتة فى شىء من المراتب اصلا ، ١٢
بل قائمة على قطبها فى كلّ مرتبة . فاذن ، قد استوى الحقّ على عرش البرهان فى هذه المسئلة ، باذن الله سبحانه . والحمد لله ربّ العالمين .

وَمِيضٌ ١٥

واذ قد استبان سبيل الامر ، فقد انصرح انّ نسبة العلّة التامّة الجاعلة الى معلولها المجعول بالوجوب بتّةً . فاذا كان القادر المختار بنفس ذاته جاعلا تامّا لمراده ، كانت قدرته وارادته بالقياس الى مجعوله بالقدرة والاختيار على النسبة الوجوبيّة بالضرورة . فاذن ، ١٨
اذ لايُستراب فى انّ البارىء الفعّال ، عزّ سلطانه ، بنفس ذاته الاحديّة الحقّة ، هو الفاعل التامّ للعالم بنظامه الجملىّ المتّسق ، فانّ وراء جملة عالم الامكان ، ليس الّا الواجب بالذات ، من حيث نفس ذاته بالضرورة . وكذلك العلّة التامّة الجاعلة لجوهر ذات ٢١
الصادر الاوّل من اجزاء نظام الكلّ ، هو الله سبحانه ، من حيث نفس ذاته ، لاغير ، ثمّ لسائر موجودات النظام ، بحسب مراتبها ودرجاتها ، الى اقصى ساقة الوجود على الترتيب

النازل من لدنه سبحانه، طولاً وعرضاً ، فلامحالة تكون قدرته وجاعليّته واختياره وارادته، بالنسبة الى جميع الاشياء وبالنسبة الى كلّ شيء شيء ، على الجهة التامّة الكاملة الوجوبيّة . وايضاً ، اليس ممّا قد انصرح ثبوته بالبرهان اليقينىّ من سبيل العقل المضاعف ؟ — انّ الواجب لذاته ، واجب من جميع جهاته بتّةً ، ولايصحّ لذاته الواجبة الحقّة جهة امكانيّة بوجه من الوجوه اصلا ، بل كلّ ماهو كمال مطلق للوجود ، بما هو وجود ، فهو واجب الثبوت لذاته ، بحسب مرتبة ذاته . فاذن ، اختيار افاضة الخير وارادتها يمتنع ان لايكون ممّا يجب لذاته سبحانه ، من حيث نفس ذاته بالضرورة . وايضاً ، لوكانت نسبة افاضة الخير على سبيل الارادة والاختيار الى ذاته سبحانه ، بالامكان دون الوجوب ، لزم ان تكون لارادته واختياره سبحانه افاضةَ الخير فى نظام الكلّ ، علّةٌ وراء ذاته سبحانه ، بحسبها تخرج نسبة ارادة للافاضة واختيارها اليه سبحانه، من القوّة الى الفعل، ومن الامكان الى الوجوب . وذلك مع بطلانه واستحالته فى نفسه ، غير متصحّح التصوّر اصلا ، اذ لايتصوّر شيء خارج عن ذاته سبحانه وعن جملة ماسواه جميعا، فانّه متهافت بالضرورة الفطريّة .

فاذن قد استبان بالضرورة ، انّه انّما سبيل الافاضة انّ الله سبحانه يعلم ، من نفس ذاته الحقّة الفعّالة ، وجه الخير فى نظام العالم ، فيريده و يختاره بفضله ورحمته ، فيَفعلُه ويُفيضُه بالارادة الحقّة الواجبة والقدرة التامّة الوجوبيّة، وفعاليّتُه بالقدرة الوجوبيّة لاتستوجب الخروجَ عن سبيل الاختيار والدخول فى حريم الايجاب . كيف، والفعل هناك مسبوق بالعلم التامّ ، ومنبعث عن الارادة الاختياريّة ؟ والفاعل بالايجاب ، مالايكون فعله عن علم ، وتأثيره عن ارادة . فالوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار ، بل يستوجبه ويحقّقه . فاذن ، قد ظهر انّ المستنكر للحقّ هنا لك من المتكلّفين ، ليس الّا من يسوّغ الصدور عن العلّة التامّة بالاولويّة الغير الوجوبيّة .

قال خاتم البرعة المحصّلين فى شرح الاشارات : انّ المتكلّمين من الذاهبين الى حدوث العالم ، افترقوا الى ثلث فِرَقٍ : فرقة اعترفوا بتخصّص ذلك الوقت بالحدوث

وبوجود علّة لذلك التخصّص ، غيرالفاعل . وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلّمين ومن يجرى مجراهم . وهؤلاء انّما يقولون بتخصّصه على سبيل الاولويّةدون‌الوجوب ، ويجعلون علّة التخصّص مصلحةً تعود الى العالم . وفرقة قالوا بتخصّصه لذات الوقت ۳ على سبيل الوجوب ، وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعا ، لانّه لاوقت قبل ذلك الوقت ، وهو قول ابى‌القاسم البلخىّ المعروف بالكعبىّ ، ومن تبعه منهم ، و فرقة لم يعترفوا بالتخصّص ، خوفا من العجز عن التعليل ، بل ذهبوا الى انّ وجود العالَم ۶ لايتعلّق‌بوقت ولاشىءآخر غيرالفاعل ، وهو لايُسئَل ممّا يفعل، او اعترفوا بالتخصّص وانكروا وجوب استناده الى علّة غيرالفاعل ، بل ذهبوا الى انّ للفاعل المختار ان يختار احد مقدورية على الآخر من غير مخصّص . وتمثّلوا فى ذلك بعطشان يحضره الماء فى ۹ انائين متساوئى النسبة اليه من جميع الوجوه ، فانّه يختار احدهما لامحالة ، وبغير ذلك من الامثلة المشهورة . وهم اصحاب ابى الحسن الاشعرىّ ، ومن يَحذُ وحَذْوَهُ ، وغيرهم من‌المتكلّمين المتاخّرين . انتهى قوله . ۱۲

وَمِيضٌ

انّما مصحّح المقدوريّة ومناط صحّة الوقوع تحت سلطان تعلّق القدوة الربوبيّة الوجوبيّة، هو طباع الامكان الذاتىّ. فكلّ ممكن بالذات، فانّه فى‌سلسلة الاستناد مُنتَهٍ ۱۵ الى البارئ القيّوم الواجب بالذات، جلّ سلطانه، ومستند هو وجميع مايتوقّف وجوده عليه ؛ من الممكنات فى السلسلة الطوليّة ، اليه سبحانه . فالله سبحانه خالق كلّ شىء ، وهو على كلّ شىء قدير . اذكلّ ممكن الوجود ، بجميع علله واسبابه ، مستند الى قدرته ۱۸ وارادته وفيّاضيّته وفعاليّته سبحانه . قدرته التامّة الوجوبيّة شاملة السلطان لكلّ ما فى عالم الامكان . وهو الخلّاق على الاطلاق لكلّ ذى سبب بقاطبة علله واسبابه ، اذ لا يخرج شىء ، مما يُعوِزُه فى سلسلة الفاقة الامكانيّة ، عن علمه وارادته وصُنعِه وقدرته، ۲۱ تعالى كبرياؤه .

فاذن، قد بان واستبان ، انّ‌عدم تعلّق‌القدرة الحقّة الوجوبيّة بالممتنعات‌الذاتيّة ،

من جهة المفروض مقدوراً عليه ، اذ لاحقيقة ولاشيئيّة له بوجه من الوجوه اصلا ، لا من جهة نقصان القدرة وعجزها . فهذا سرّ ماتسمعهم يقولون : الامكان مصحّح المقدوريّة ، لامصحّح القادريّة . فالمحال غير مقدور عليه بحسب نفسه الباطلة ، لانّه معجوز عنه بالنسبة الى القدرة الحقّة . فانّ بين التعبيرين ، بل بين المفهومين المعبّر عنهما بالعبارتين ، فرقاناً مّا مستبيناً ومباينةً مّابائنةً . ولسنا نعنى بقولنا هذا ، اثبات القادريّة الاضافيّة من دون المقدور عليهيّة الاضافيّة . وكيف يتفوّه بذلك عاقل ؟ بل انما نعنى اثبات القدرة الحقّة الّتى هى مبدأ القادريّة الاضافيّة ، حيثما يتصحّح الشيء المقدور عليه ، بحسب حقيقته التصوريّة ، كما الامرُ فى عليّة العلّة المتقدّمة على ذات المعلول ، ثمّ على العليّة والمعلوليّة الاضافيّتين .

وَميضٌ

اَوَ لعلّك تقول : اذا كانت القدرة الالـٰهيّة وجوبيّة ، كان لاصدور العالم الامكانىّ عنها ممتنعا بالذات. فيلزم ان يكون صدوره واجباً بالذات. وذلك ينافى امكان وجوده بالذات .

فيقال لك : انّ صدور الشيء هو تقرّره ووجوده من تلقاء الغير . فهو معنىً اخر وراء تقرّره ووجوده فى نفسه بالذات وبالاعتبار جميعا . فانّ تقرّره و وجوده فى نفسه غير مضاف ، وعن غيره مضاف ، معقول بالقياس الى غيره . ولانّه يمكننا ان نعقل ذاك مع ذهولنا عن ذا ، ولانّا نحكم عليه انّه صدر عن غيره ، والمحمول غير الموضوع . فاذن ، امكان وجود العالم ، بالنظر الى ذاته ، غير مدافع لوجوب صدوره عن الله سبحانه ، و وجوب مشيّته سبحانه ايّاه ، بحسب كونه سبحانه تامّا فى الفاعليّة ، مريداً لِافاضة الخير بالذات ، والعالَم منبعثا عن نفس علمه وارادته ، غيرمتوقّف الّا على بحت ذاته الاحديّة الحقّة الواجبة الوجودِ و العلمِ و القدرة و الارادة و الفعّاليّة و الفيّاضيّة بالذات . فليتبصّر .

وَمیضٌ

فان قلت : الیس من الثابت المستبین ؟ـ انّ الحقیقة الحقّة الوجوبیّة متعالیة التمجّد والتقدّس عن الکثرة قبل الذات والکثرة مع الذات والکثرة بعد الذات ، والذات الاحدیّة لایمکن ان تتکثّر بحیثیةٍ وحیثیّةٍ واعتبارٍ واعتبارٍ فی شیء من جهات الذات اصلا ، و انّه سبحانه بنفس مرتبة ذاته الاحدیّة الحقّة من کلّ جهة یستحقّ جمیع الاسماء الکمالیّة التمجیدیّة و التقدیسیّة، اذالحیثیّات الکمالیّة باسرها راجعة الی حیثیّة الوجوب بالذات ، غیر زایدة علیها بوجه من الوجوه أصلا . فاذن ، مرتبة ذاته الاحدیّة هی بعینها العلم والارادة والحیوة وجملة جهات العزّ والمجد وصفات الجلال والجمال. فاذا کان صدور نظام الوجود عنه سبحانه واجبا بالنظر الی ذاته . بحسب علمه وارادته، کان لامحالة واجبا بالنظر الیه ، بحسب نفس مرتبة ذاته سبحانه . الکیف یتصحّح صحّة الصدوو واللاصدور المعتبرة فی حدّ القدرة ، بالنظر الی نفس ذات القادر ؟

قلت : اوّلا ، لیکن من المعلوم عندك ، انّ صحّة الصدور واللاصدور المعتبره فی حدّ حقیقة القدرة ، بالقیاس الی ذات القادر ، اعمّ من ان تکون بحسب الجهة الامکانیّة فی ذات القادر ، کما فی قدرة الانسان ، مثلا ، علی مقدوراته ، وذلك من نقص جوهر الذات ، وکونه فی حدّ ذاته بالقوّة بالقیاس الی صفاته وکمالاته ، او تکون بحسب طباع الامکان الذاتیّ فی المقدور ، کما فی قدرة القدیر الحقّ علی جمیع المقدورات، وذلك لتقدّسه عن سِمات النقص و صِمات الامکان من جمیع الجهات . فالمقدور الجائز الذات بحسب امکانه الذاتیّ ، صحیح الصدور واللّاصدور عن جاعله القدیر بالذات ، وان کان واجب الصدور عنه ، بحسب علمه وارادته فی مرتبة ذاته . وهذا اتمّ انحاء القدرة ومراتبها .

وثانیا ، انّ القدرة الاختیاریّة تتاکّد بوجوب الارادة والعلم وجوبا ذاتیّا . فاذا کان القدیر الفعّال یفعل بعلمٍ وارادةٍ ، کان یفعل بقدرةٍ اختیاریّةٍ بتّةً . ولاسیّما اذا کان نفس ذاته هی بعینها العلم والارادة : وتستمرّ صحّة الصدور واللّاصدور المعتبرة فی حدّ القدرة بحسب القیاس الی اعتبار کون المقدور علیه خیرا فی نظام الوجود اولا ، اذ

ذلك الاعتبار امر وراء جوهر ذات الشيء المقدور عليه بتّة .

فاذن ، الفعّال القدير على سبيل الوجوب فى مرتبة ذاته ، بحيث اذا ماكان الشيء الممكن المقدور عليه ممّا يليق بنظام الخير فى ترتيب الوجود طولا وعرضا ، ادخله فى مشيّته، وفعَلَهُ بعلمه وارادته على الجهة الوجوبيّة ، بحسب ذلك الاعتبار الّذى هو زايد على اعتبار سنخ ذات الممكن المقدور عليه و جوهر ماهيّته . واذا مالم يكن هو بعينه ممّا وُجُودُه وتقرّرُه خير لنظام الوجود، ترك صُنعَه وافاضتَه ، ولم يُدْخِلْه فى مَشيّته وارادته . فهٰذا ماعندى فى تحقيق هذا الموضع ، ولعلّه مُرُّ الحق وسِرُّ الحكمة فى كنه هذه المسئلة ، والله سبحانه ولىّ الفضل والعصمة .

وَميضٌ

انّ خاتم المحقّقين البَرَعة ، رضوان الله تعالى عليه ، احسن و اصاب فى شرح مسئلة العلم، حيث قال فى المسئلة الحادية عشر :تكثّر العلم والقدرة ، انّما حصل فى الموجودات الممكنة ، فقاست العقول مبدأها الاوّل عليها و وَصَفَتْهُ بالعلم والقدرة . والتنزيهُ ان يقال : سبحان ربّك ، ربّ العزّة عمّا يصفون .

ثمّ قال فى المسئلة الثانية عشر ، بياناً لمذهب الحكماء فى ارادة الله سبحانه : انّها العلم بنظام الكلّ على الوجه الاتمّ . واذا كان القدرة والعلم شيئاً واحدا، مقتضياً لوجود الممكنات على النظام الاكمل ، كانت القدرة والعلم والارادة شيئاً واحداً فى ذاته، مخلّفا بالاعتبارات العقليّة المذكورة .

ثمّ فى المسئلة التاسعة عشر فى الجبر والاختيار ، قال : لاشكّ انّ عند الاسباب يجب الفعل ، وعند فقدانها يمتنع . فالذى ينظر الى الاسباب الاُوَل، ويعلم انّها ليست بقدرة الفاعل ولابارادته ، يحكم بالجبر . وهو غير صحيح مطلقا . لانّ السبب القريب للفعل ، هو قدرته وارادته. والّذى ينظر الى السبب القرب ، يحكم بالاختيار . وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا . لانّ الفعل لم يحصل باسباب كُلُّها مَقدُورُه ومُرادُه . والحقّ ماقاله بعضهم . لاجبر ولاتفويض ، ولٰكن امر بين امرين . وامّا فى حقّ الله تعالى ، فان اُثبِتَتْ له

قدرةٌ وارادةٌ متباينتان ، لزم مايلزم هٰهنا من غير امكان نقص ، لٰكن صدور افعاله تعالى عنه ، ليس موقوفا على كثرة . انّما هو سبب وجود الكثرة . فلايتصوّر هناك اختيار ولاايجاب . انتهى كلامه بعبارته . يعنى مثل ماهو معقولنا من الاختيار والايجاب فى ۳ الموجودات الّتى قِبَلَنا .

وَميضٌ

فاذن ، قد تلخّص انّه اذا كان فاعليّة الفاعل لفعله ، بحسب علمه بكون ذلك ۶ الفعل اكمل واتمّ فى نظام الوجود من مقابله ، وكان العلم بذلك نفس ذات الفاعل ، وكان كون الفعل اكملَ واتمَّ واحقَّ واخلق بنظام الخير من مقابله امرا وراء خصوصيّة ذاته بالاعتبار ، كان لامحالة صدور ذلك الفعل ، دون مقابله ، عن ذات الفاعل واجباً ، بحسب ۹ ذات الفاعل . ومع ذلك ، فقدرته بالنسبة الى الطرفين سواءٌ ، اذ وجوب الصدور عنه من حيث انّه يستحقّ ذلك دون مقابله ، لكونه اكملَ واَتمَّ فى نظام الخير من مقابله ، لامن حيث انّ ذات الفاعل انّما يقدر عليه بخصوصه دون مقابله . فلوكان مقابله اكمل ۱۲ واتمّ ، لكان هو متعيّن الصدور عن ذات الفاعل ، وكانت فاعليّته ايّاه بحسب ذاته ، وعلمه بذلك عين ذاته . و اذ من المتحقّق الثابت ، انّ قيّوم الكلّ انّما يفعل الكلّ عن علم ، هو نفس ذاته العليم الّذى هو اتمّ العلوم بكلّ معلوم معقول او محسوس . ۱۵ فاذن ، هو سبحانه فاعل بالارادة والاختياو على اكمل الوجوه واتمّها بتّةً . فانّه سبحانه يعلم ذاته. وانّه بنفس حقيقته ينبوع كل تقرّر ووجود وكلّ كمالِ تقرّرٍ وكمالِ وجودٍ ، وذاته الحقّة حقّيّةٌ محضةٌ من كلّ جهة ، فذاتُه بذاتِه فيّاض الخير ، وفعّال النظام ۱۸ الاتمّ على الاطلاق . فاذ يعلم ، من نفس ذاته ، كيفيّة نظام الخير فى الكلّ ، فيَتَبعُ ذاتَه ومعقوليّةَ ذاتِه فيضانَ الموجودات عنه ، على النظام التامّ المعقول عنده من معقوليّة ذاته ، لاعلى اَن يَتبَعَه تِباعَةَ الضوء للمضىء والاسخانِ للحارّ ، تعالى عن ذلك عزّه ۲۱ علوّا كبيرا ، بل على ان هو عالم بكيفيّة نظام الخير فى الوجود ، وانّه واجب الفيضان عنه ، وعالم بانّ هذه العالميّة تستوجب ان يَفيضَ عنها الوجود على الترتيب الّذى يعقله

خيراً ونظاماً فاضلاً . وفيضان الخير والفضل عنه ، غير مناف لذاته الفيّاضة ، بل انّه مناسب لفيض رحمته الفعّالة، ورشح نعمتيه الشاملة، اذ هو تابعُ خيريّة ذاته، ولازم جودِه التامّ الّذى هونفس ذاته. فاذن ، مجعولاته مُرادة له ونظامها الصادر عنه مرضىّ لذاته ، لاعلى سبيل ان يعلمها ثمّ يرضىَ بها ، بل على سبيل ان نفسُ علمه بنظامها الجُملىّ الفاضل رضاهُ بها واختيارُه اياها ، وذاته الجوادُ الحقّ بخيريّته الحقّة الفيّاضة وحقّيته المحضة الفعّالة ، هو الّذى دعاه الى اختيارها .

فاذن ، كما من المعلوم المستبين، انّ انّه عاقلٌ وانّه معقول فيه واحد، فكذلك من الثابت المنصرح ، انّ انّه مُريدٌ وانّه عالم هناك واحد ، وانّ ارادته عين علمه بنظام الخير الاتمّ الاكمل، وهو بعينه داعيه الى اختيار الجعل وايثار الافاضة ، وان هو الّا عين ذاته المستحقّ ، من حيث نفس ذاته و وجود ، لتلك الاسماء و لجملة الاسماء الكماليّة المقولة على الذات الجايزة ، بحسب جهات متكثّرة وحيثيّاتٍ مختلفة .

وَمِيْضٌ

انّ شاكلتنا فيما هَمَمْنا بفعله ، انّا نتصوّره فنتعرّف تعرّفا ظنيّا او تخيّليّا اوعلميّا، انّ فيه صلاحاً او منفعةً اومَحمَدةً ومَنقبةً ، وبالجملة،خيريّةً مّا بالقياس الى جوهر ذاتنا ، او بالقياس الى قوّةمّا من قوانا ، فينبعث من ذلك شوق اليه . فاذا قَوِىَ الشوق وتأكّدَ الاجماع ، اهتزّت القوّة الشوقيّة والارادة المتجدّدة اى الاجماع المنبعث منها ، فحرّكنا القوّةَ المحركّةَ التى فى العضلات، وهنا لك تتحرّك الاعصاب والاعضاء الادويّة . ثمّ محرّك الالاتِ الخارجة الى تحصيله . فالمعنى الّذى هو فينا ادراكُ الفعلِ وادراكُ وجهِ الخير فيه ، غيرالمعنى الّذى هو سبيل تحصيله ، وهو الشوق ومَرتبتهُ المتاكّدة الّتى هى الاجماع والارادة ، اذ انّما افعالنا بالالات ، وهى ليست تتحرّك الّا بالشوق . وما به رضانا بالفعل هو معرفتنا الوجه الخير العائد الينا فيه .

فامّا القيّوم الحقّ سبحانه فاذ جلّ جنابه عن ان يكون فعله بالالة ، وعن ان تتصوّر له خيريّةٌ مّا غير حاصلة له فى مرتبة ذاته بذاته ، اذ ليس يُعقَل ان يستكمل

ويتجمّل او يهتزّ ويبتهج ذاته بمعنىً مّا . هو وراء مرتبة ذاته ، فلا محالة ليس يصحّ ان يكون له شوق الى شىء اصلا . فاذن ، مابه رضاه بمقدوراته ومجعولاته ، هو نفس علمه بها ، وبانّها خيرات فى انفسها ، لابانّ لها خيريّةً مّا عائدةً اليه ، تعالى عن ذلك علواً ۳
كبيراً . وهذا العلم هو بعينه ذاته الحقّ بالفعل من كلّ جهة ، وهو عين الارادة والاختيار.
فاذن ، هو سبحانة شاء بنفس مرتبة ذاته ، وبعلمٍ هو نفس مرتبة ذاته ، لابهمامةٍ ومشيّةٍ تعرض ذاتَه . ومعنىً واحدٌ منه ، هو ذاته وعلمه بذاته ، هو ادراك المجعولات والعلم ۶
بوجه الخير فيها ، وهوالسبيل الى الجعل والصنع والابداع والافاضة. فكما فيناتترتّب حركة القوّة الشوقيّة على نفس تصوّرنا الشىء واعتقادنا انّه نافع او صواب بالقياس الينا ، من دون ان يتوسّط بين التصوّر والاعتقاد ، و بين اهتزاز الشوق ، ارادة اخرى غير نفس ۹
ذلك الاعتقاد ، ففى العالم الوجوبىّ والصُقْع الربوبىّ ، يترتّب الجعل والافاضة على نفس علمه سبحانه بالشىء ، وانّه خيرٌ فى نفسه وخليقٌ بنظام الوجود ، من غير ان يتوسّط بينهما شوقٌ وهمامةٌ وقصدٌ واهتزازٌ . فاذن ليس هناك ارادة اخرى ، وراءذلك العلم ۱۲
الّذى هو نفس مرتبة الذات . فهو سبحانه بذاته يعلم الخيراتِ و يرضاها فيفعلها ويخلقها ويصنَعُها ويُفيضُها ، جودا ورحمة وطولا وامتنانا، لاعلى ان يطلبها ويهتمّ بها ويقصدها ويشتاق اليها . فهو سبحانه، فى‌ارادته واختياره، اعلى‌واجد من الاختيار الّذى‌للمختارين ۱۵
من مَفطُوريهَ ومَرْبُوبيه ، فضلاً عن‌الايجاب الّذى للطبايع المُضطَرّة الى افاعيلها ، من مخلوقاتِه ومصنوعاتِه . وهى بذواتها وطبايعها وغرائزها وجبّلاتها ، مُسَخَّراتٌ بأمرالله سبحانه . ۱۸

وَمِيْضٌ

هل انت على جبلّة العزيزة العقليّة فتستيقن ؟ — انّ البرهان القائم بالقسط ، انّ كلّ ماهو كمالٌ مطلقٌ للموجود ، بما هو موجود ، من الصفات الحقيقيّة ، فانّه يجب ۲۱
فى‌مذهب العقل الصريح ان يُثْبَتَ للقيّوم الواجب بالذات، جلّ ذكره ، بحسب نفس ذاته الحقّة القيّوميّة فى‌مرتبة ذاته، ناهض فى‌صفة الارادة والاختيار، كما فى‌سائر الصفات

والكمالات . فيجب ان تكون صفة الارادة والاختيار ايضا عين ذاته الحقّة الواجبة من جميع الجهات ، كما سائر صفات الكمال ، من غير فرق . وايضا اليس جميع الحقايق، بما لها من الصفات والملكات ، من فرايض الحقيقة ونوافلها ؟ اى الكمالات الاولى والكمالات الثانية مخلوقة لله سبحانه ، مستندة الى صنعه وجوده و وهبته وافاضته . فالله سبحانه هو الّذى يَهَبُ العلم للعلماء والقدرةَ للقادرين والارادةَ لاُولِى الارادات والاختيارَ للمختارين . ومن المرتكز فى فطرة العقول، انّه لايَهَبُ الكمالَ القاصِرُ عنه . من تجشّم ان يستنكر ذلك فقد فارق الجِبِلَّةَ الانسانيّة ، وتَخَلَّع من الفطرة العقليّة والغريزة الرُوعانيّةِ . ومن المستبين انّ كلّ من ليس الكمالُ ، اىّ كمالٍ كان ، عينَ مرتبةِ ذاته ، فهو لامحالة قاصرٌ عنه . فاذن ، وجب ان تكون الارادة والاختيارُ عين مرتبة ذاته الاحديّة الحقّة سبحانه ، كما العلم والقدرة وسائر جهات زينة الحقيقة وكمالات الوجود . والى ذلك بشير قوله ، عزّ من قائل ، فى التنزيل الحكيم والقرآن الكريم . «وفوقَ كُلّ ذى علمٍ عَليمٌ» ، اذ يجب ان يكون العليم بحسب ذاته ، غير ذى علم زائد على ذاته ، حتّى يصدق انّه فوق كلّ ذى علم على العموم الاستغراقىّ . ومن المنصرح انّه انّما مناط ذلك مطلق الحيثيّة الكماليّة ، لاخصوصيّة حيثيّة العلم . فليعلم .

وَميْضٌ

انّ هناك شكّا مستصعباً عويصاً ، وهو انّ ارادة الله تعالى لايصحّ ان تكون عين علمه سبحانه ، فانّه سبحانه يعلم كلّ شىء ، ولايريد شرّاً ولاظلما ولاكفرا ولاشيئا من القبايح والسيّآت . فعلمه تعالى متعلّق بكلّ شىء بالذات ، ولاكذلك ارادته . فلامحالة تكون ارادته تعالى امرا آخر وراء علمه وسبحانه ، وعلمه سبحانه عين ذاته الاحديّة الحقّة ، جلّ سلطانه . فاذن ، تكون ارادته سبحانه امرا اُخرا وراء صرف حقيقته ، وزايدا على نفس ذاته . فلايكون المريد من جهات ذاته ، ولامن اسماء صفاته . والّا ، لكان عين ذاته .

فهٰذه شبهة قد استحصفها شيخنا الاقدم ، رئيس المحدثين ، ابوجعفر محمّد بن

يعقوب الكليني، رضوان الله تعالى عليه، فى جامعه الكافى، فجعلها حجة، واحتج بها على اثبات ان الارادة القيومة الوجوبية زايدة على الذات، لاهى عين الذات ولاهى من صفات الذات. ۳

والتحقيق ان يقال فى ازاحة الشبهة، على ما حققناه فى «الرواشح السماوية»: ان الجواد الحق والغنى المطلق، يمتنع ان تكون افاضة الخير منافيةً لذاته، بل ان اختيارها لازم ذاته بتة، فكل مايعلمه خيراً فى نظام الوجود، فانه يصنعه ويفيضه، غير مناف ۶ لذاته، ولاغير مرضى به بالنظر الى ذاته. وكون افاضة الخير مرضيًا بها بحسب ذاته، هو معنى ارادته التى هى من صفات ذاته، وهى عين ذاته، فنفس مرتبة ذاته سبحانه علم تام بكل شىء وارادة حقه واختيار حق الكل خير. وهو بنفس ذاته مستحق اسم ۹ العالم بكل شىء، واسم المريد المختار لكل خير، من غير روية وهمة وتفكر وقصد. وماليس هو من الخير المطلق ولامن الغالب خيره على الشر، فلايختاره ولا يفيضه ولا يدخله فى حريم الصنع والتكوين والايجاد والافاضة اصلا. والشرور القليلة اللازمة ۱۲ للخيرات الكثيرة، انما يريدها بما هى لوازم الخيرات، لا بما هى شرور. فلذلك كانت الطفايف القلايل من الشرور التى هى لوازم البركات العظيمة والخيرات الكثيرة، داخلة فى قضاء الله تعالى، لابالذات، بل انما بالعرض. على ماقد بسطنا القول الفصل فيه فى ۱۵ كتاب الايقاظات. فاذن، كون الارادة الحقة الالهية غير متعلقة بالشرور بالذات، لايصادم كون ارادة الخير عين العلم الذى هو بعينه مرتبة الذات الحقة الاحدية. فارادة الخير، وزانها بالاضافة الى صفة العلم وزان السمع والبصر. أليس السمع والبصر من ۱۸ صفات الذات، وعين الذات الحقة الواجبة التى هى بعينها العلم التام المحيط بكل شىء؟ ثم السمع سمع لكل مسموع، لالكل شىء، والبصر بصر بالقياس الى كل مبصر، لا بالنسبة الى كل شىء. فكذلك الارادة الحقة. فذاته سبحانه علم بكل شىء ممكن، ۲۱ وارادة لكل خير ممكن، و سمع بالنسبة الى كل شىء مسموع، و بصر بالقياس الى كل شىء مبصر، وقدرة على كل شىء مقدور عليه. والشرور الواقعة فى نظام الوجود، سواء

عليها اكانت فى‌هذه النشاة الاولى ام فى تلك النشاة الاخرة ، ليست هى مرادةً بالذات ومقتضيّةً بالذات ، بل انّما هى مرادةٌ بالعرض ومقضيّة بالعرض . فهى داخلةٌ فى القضاء ، لابالذات ، بل بالعرض ، من حيث انّها لوازم‌الخيرات‌العظيمة‌الواجبة‌الصدور عن الحكيم الحقّ والخير المطلق ، وان‌كانت واقعةً فى‌القدر بالذات. وستزداد فى‌ذلك استبصاراً فى‌القبس‌العاشر ، ان‌شاءالله‌العزيز‌العليم. فتعرّف‌وتثبّت، ولاتتخبّط. ثبّتك‌الله على القول الصُراح الثابت والدين الخالص الكامل .

وَمِيضٌ

فان قلت : فما شانك ؟ـ فيما رواه الا بوجعفران، ابوجعفر الكلينيّ رئيس‌المحدّثين فى جامعه الكافى ، وابوجعفر الصدوق ابن بابويه القمىّ ، فى كتاب التوحيد ، وفى كتاب عيون اخبار الرضا ، عن سادتنا الطاهرين ، وائمّتنا المعصومين ، خَزَنَة اسرار الوحى وحَفظَةِ احكام الدين ، صلوات‌الله وتسليماته عليهم اجمعين، فى‌حدوث الارادة والمشيّة، وانّها من صفات الفعل ، لامن صفات الذات ؟

قلت : سبيلى فى‌ذلك انّ « الارادة » قد تطلق ويُرام بها الفعْل‌المصدرىّ بالفتح، اعنى الاحداثَ والايجادَ ، او الفِعْل الحاصل بالمصدر بالكسر ، اعنى نفسَ المعلولِ الحادث المتجدِّدِ . وانّه كما لعلمه سبحانه بالاشياء مراتب ، واخيرة مراتبه وجود الموجودات وصدورها عنه سبحانه ، منكشفةً غير مَحتجبةٍ ، على معنى انّ وجودها وفيضانها عنه ، منكشفةً عنده ، غيرَ عازبةٍ ولا محتجبةٍ عنه، هو بعينه معلوميّتها له ، لا عالميّته بها ، على ماقد حقّقناه فى كتاب التقديسات، اذ عالميّته بها غيرمنبعثة عن‌وجودها، بل انّها من جهة علمه بنفس ذاته سبحانه على اتمّ الوجود وافضل الانحاء ؟ فكذلك لارادته ، جلّ سلطانه ، مراتب ، واخيرة مراتب الارادة هى بعينها ذوات الموجودات وهويّاتها المتقرّرة بالفعل. وانّما هى عين الارادة ، بمعنى مراديّتها له ، لابمعنى مريديّته لها . ثمّ المراديّة ايضا بمعنى صدورها عنه بالفعل مرضيّاً بها ، لابمعنى كونها مرضيّاً بها عنده . فانّ مابه فعليّة الرضا و مبدأيّة التخصيص ، هو نفس ذاته سبحانه ، بحسب

جوده ورحمته وعنایته وخیریّته . وذلک اقوی فی الاختیار ممّا ان یکون انبعاث الرضا بالفعل عن امرمّا زاید علی نفس ذات الفاعل ، وممّا ان تکون فاعلیّة الفاعل ، لابنفس ذاته ، بل بامرمّا یلحق جوهر ذاته .

فاذن ، مجعولاته سبحانه مرضیٌّ بها ، قبل الصدور وعندالصدور علی‌سبیل واحد. ولیس یتجدّد له الرضا عند الصدور عنه بالفعل. بل انّما الحادث المتجدّد وجودالاشیاء عنه سبحانه بالفعل ، مرضیّةً ، لاامرمّا فی ذات الفاعل او فی جهات ذاته اصلا . و بالجملة ، انّما الامر فی‌الارادة علی مضاهاة الامر فی‌العلم . فانّ المعلومیّة الّتی هی‌بعینها ذوات الموجودات المتقرّرة وهویّاتها ، انّما معناها وجود الاشیاء وتقرّرها بالفعل ، منکشفةً لامنکشفیّتها بالفعل ، اذ منکشفیّتها حاصلة بالفعل قبل‌التقرّر وعند التقرّرعلی سبیل واحد ، حیث انّ مابه الانکشاف هو نفس ذات الجاعل التامّ العلیم العلّام . والمنکشفیّة ، اذ ذاك ، اقوی ممّا اذا کان مابه الانکشاف هو وجود جوهر ذات المعلوم بالفعل، او لحصول صورته‌الظلّیّة. فمن المستبین انّ الشیء الواحد بعینه، یصحّ ان‌تکون له صور ظلّیّة غیر محصورة ، بحسب اذهان کثیرة او بحسب اوقات کثیرة ، ولیس‌یصحّ الّا ترتّب جوهر ذات المجعول الواحد بعینه علی نفس ذات جاعله التام الواحد بعینه . فلامَحالة انکشاف الجاعل التامّ ، اقوی واتمّ افادة لتعیّن ظلّه الّذی هو جوهر ذات مجعوله المنبعِثِ عن نفس ذاته من انکشاف الصورة الظلّیّة .

فاذن ، قد استبان انّ الارادة الّتی هی عین هویّات المخلوقات، انّماهی‌تقرّرها ووجودها بالفعل مرادةً مرضیّةً . وهی بهذا المعنی لیست صفةً للخالق متجدّدةً له اخیراً ، بل هی من شئون هویّات المخلوقات الحادثة المتجدّدة . فهذا ماریمَ به فی کلمات انوار عالم العقل والحکمة واقمار سماء القدس والعصمة واحادیثهم ، صلوات‌الله وتحیّاته وتسلیماته علی ارواحهم واجسادهم . فلیعلم .

وَ میْضٌ

بالحری بنا ان‌نفسّر متون بعض النصوص هنا لک ، لیکون ذلک مقیاساً ومیزاناً

ودستوراً ، يُقاسُ به ويُصارُ اليه ويُسارَ على مَسيرِهِ فى هذا الباب .

فنقول : من طريق ابى جعفر الكلينى ، رضى الله تعالى عنه ، فى جامعه الكافى ، فى كتاب التوحيد ، فى باب الارادة . انّها من صفات الفعل من ثلاثيّاته فى الصحيح ، عن صفوان بن يحيى ، قال : قلت لابى الحسن عليه السلام : اخبِرْنى عن الارادة ، من الله ومن الخلق . قال . فقال : الارادة من الخلق الضمير ومايبدو لهم بعد ذلك من الفعل . وامّا من الله ، فارادته إحداثه ، لاغير ذلك ، لانّه لايُروِّى ولايَهِمُّ ولايتفكّر . وهذه الصفات منفيّة عنه ، وهى صفات الخلق. فارادة الله الفعل لاغير ذلك ، يقول له « كن » فيكون ، بلا لفظٍ ولا نطقٍ بلسانٍ ولا همّةٍ ولا تفكّرٍ ولا كيف لذلك ، كما انّه لا كيف له .

قلت : « الضمير » هو تصوّر الفعل « ومايبدو بعد ذلك » ، اعتقاد النفع فيه تعقّليّا او تخيّليّاً اوظنّيّاً ؛ ثمّ انبعاث الشوق من ذلك ، ثمّ تاكّد الشوق واشتداده ، الى حيث يبلغ النصابَ فيصير اجماعا . فتلك مبادى الافعال الاختياريّة فينا . والله سبحانه متقدّس عن ذلك كله . فالفعل الاختيارىّ يترتّب فينا على الرويّة والهمّة والتفكّر والشوق والاجماع والقصد ، فهى متوسطة بين ذاتنا وبين الفعل ، وفى الجناب الوجوبىّ القدّوسىّ ، مترتّب على نفس ذات الاحديّة وعلمِهِ بنظام الخير فى مقدوراته ، من حيث علمه بنفس ذاته ، من غير ان يتوسّط بين ذاته الواجبة من كلّ جهةٍ وبين افعاله الاختياريّة شىء من الصفات والاحوال العارضة للذات ، اذ ليس يعرض ويسنخ لذاته شىء من الاحوال اصلا . فنفس ذاته القيّوم الواحد الاحد ، ارادة لما يريده من مجعولاته ومصنوعاته الّتى هى خيرات نظام الوجود . ونفس علمه السابق ، اختيار و مشيّة لافعاله الاختياريّة . ولاارادةَ ومشيّةَ هناك وراء نفس الذات ، الّا نفس هويّة الفعل الحادث واحداثه وايجاده . ولاكيف لمشيّته وارادته ، كما لاكيف لذاته .

ومن طريقه فى هذا الباب ، عن هشام بن الحكم ، فى حديث الزنديق الّذى سأل اباعبدالله ، عليه السّلام . فكان من سؤاله ان قال له : فله رضاً وسخط ؟ فقال ابوعبدالله ،

علیه‌السلام: نعم، ولکن لیس ذلک علی مایوجد من المخلوقین. وذلک ان ّالرضا حال تدخل علیه فتنقله من حال الی حال، لان ّالمخلوق اجوفُ مُعتَمَلٌ مرکَبٌ، للاشیاء فیه مدْخَلٌ.
۳ وخالقنا لامَدخَلَ للاشیاء فیه، لانّه واحد واحدیّ الذات واحدیُّ المعنی. فرضاه ثوابه، وسخَطُهُ عقابه، من غیر شیء یتَداخَلُهُ فَیُهیِجُهُ ویَنقُلُه من حالٍ الی حالٍ، لان ّذلک من صفة المخلوقین العاجزین المحتاجین.

۶ والصدوق، رضوان‌الله تعالی علیه، رواه بعینه فی کتاب التوحید، وفیه: ان ّالرضا والغضب دخّال یدخل علیه، وخالقنا لامدخل للاشیاء فیه، لانّه واحد اَحَدیُّ الذات واحدیّ المعنی.

۹ قلت: وانّما کان المخلوق اجوفَ، لان ّکل ّممکن زوج ترکیبی مزدوج الحقیقة من الجنس والفصل، وایضا من الماهیّة والانیّة، وایضا من الامکان بحسب سنخ الذات والوجوب من تلقاء الاستناد الی العلّة الجاعلة، ومن مفهوم مابالقوّة، بحسب طباع الامکان
۱۲ الذاتیّ، ومفهوم مابالفعل، بحسب الوجوب من تلقاء اقتضاء الفاعل. فکل ّممکن، فهو اجوف الذات لامحالة. وکل ّمتعلّق الوجود بالمادّة الهیولانیّة من جملة الممکنات، فله اجوفیّة اخری ایضا، من حیث ماله بالقوّة من الکمالات فی الفطرة الثانیة، بحسب القوّة
۱۵ الاستعدادیّة. فما لاجوف لذاته بوجه من الوجوه اصلا، انّما هوالله الواحد الاحد الحق ّالصمد، لاغیر. وتأویل «الصمد» هو مالاجوف له ولامَدخَلَ لمفهوم من المفهومات وشیء من الاشیاء وحیثیّة من الحیثیّات واعتبار من الاعتبارات، فی ذاته الاحدیّة الحقّة
۱۸ من کل ّجهة، ووجوده الواجب التام ّوفوق التمام من کل ّوجه. ومن هذا الطریق بعینه، عن هشام بن الحکم، فی حدیث الزندیق الّذی سأل اباعبدالله علیه‌السلام، انّه قال له: اتقول انّه سمیع بصیر؟ فقال ابوعبدالله علیه‌السلام؟ انّه سمیع بصیر. سمیع بغیر جارحةٍ، بصیر
۲۱ بغیر آلة. بل یَسمَعَ بنفسه و یُبْصِر بنفسه. ولیس قولی انّه سمیع بنفسه، انّه شیء والنفس شیء آخر ولکنّی اردت عبارة عن نفسی، اذ کنت مسؤلاً، وافهاماً لک، اذ کنت سائلاً، فاقول: یَسمَع بکله، لان ّکلّه له بعض، لان ّالکل ّلنا له بعض،

ولكن اردت افهامك والتعبير عن نفسي . وليس مرجعي فى ذلك كله الا الى انه السميع البصير العالم الخبير ، بلااختلاف الذات ولااختلاف معنىً .

٣ ومن طريق الكافى ايضاً فى باب حدوث الاسماء ، عن عبدالاعلى عن ابى عبدالله ، عليه‌السلام، قال : اسم‌الله غيرالله . وكلّ شيء وقع عليه اسم‌شيء، فهو مخلوق، ماخلاالله. وامّا ماعبّرته الالسن او عملته الايدى ، فهو مخلوق . والله غاية من غاياه ،

٦ والمُغَيّى غيرُ الغاية . والغايةُ موصوفةٌ ، وكلّ موصوف مصنوع ، وصانع‌الاشياء غير موصوف بحدّ مسمّى لم‌يكن، فتُعْرَفُ كينونيّتُهُ بصُنْعِ غيرِه ، ولم يتَناهَ الى‌غاية الّا كانت غيرَه، لايذل من فهم هذا الحكمَ ابداً . وهو التوحيد الخالص . فارْعَوْهُ

٩ وصَدِّقوهُ وتفهّموه ، باذن‌الله . مَن زعم انّه يعرف‌الله بحجابٍ او بصورة او بمثال ، فهو مشرك ، لانّ حجابَه ومثالَه وصورتَه غيرُهُ . وانّما هو واحد موحَّدٌ ، وكيف يوحِدّه مَن زعم انّه عرفه بغيره ؟ وانّما عرف‌الله من عرفَه بالله . فمن لم يعرفه به ،

١٢ فليس يعرفه ، انّما يعرف غيرَه . ليس بين الخالق والمخلوق شيء ، والله خالق الاشياء لامن شيء‌كان . والله يُسمّى باسمائه ، وهو غير اسمائه ، والاسماء غيره .

قلت : «عبّرته» إمّا بالتخفيف من عَبَر الرؤيا يَعبُرُها عبارةً وعَبْراً ، اذا

١٥ فسّرها واوّلها وخبّر بما يؤولُ اليه امرُها . يقال : فلان عابرالرؤيا، وعابر للرؤيا . وفى التنزيل الكريم: «ان كنتم للرؤيا تعبُرون» . وهذه اللام يسمّيها ائمّة العلوم اللسانيّة «لام التعقيب» لانّها قد عقّبت الاضافةَ . والعابر ايضا الناظر فى الشيء المتدبُّر فى امره ،

١٨ والمعتبِرُ المستدلّ بالشيء على‌الشيء ، وامّا بالتشديد على‌الحذف والايصال ، اى‌عبّرت عنه . و «عملته الايدى» ، سواء عليها اكانت ايدى الابدان والاجساد ، ام ايدى‌الاذهان والافكار ، واكانت الاذهان اذهان القوى السافلة ، ام اذهان العقول العالية . و «الله

٢١ غاية من غاياه» اى انّه سبحانه غاية كلٍّ من وضع له غاية وجعله ذا تلك الغاية . و «المُغَيّىّ غيرالغاية» تنبيه على فساد وهم من غيّاه وبطلان زعمه . «بحدّ مُسَمّى» إمّا على‌الاضافة الى مسمّى ، او على‌التوصيف به . «لم يكن» اى ذلك المسمّى المحدودُ او

ذلك الحدّ المسمّى «فتعرف كينونيّته» على المجهول، والعايد اما لمسمّى او لحدّ. «بصنع غيره» لاضافة الى الفاعل، والعايد فى «غيره» ايضا امّا لمسمّى او لحدّ. و «لم يُتَنَاهَ الى غاية» على المجهول، او على المعلوم. وحاصل مغزاه انّ المُغَيّا غير الغاية، والغاية الموضوعة له، لامحالة موصوفة معلومة الوصف محدودة الكنه مكنوهة الحدّ موهومة الذات. وكلّ موصوفٍ موهومٍ اومعقول، لامحالة مصنوع. فصانع الاشياء على الاطلاق يجب ان يكون غير موصوف بحدّ، اذ ذلك الحدّ لامحالة مصنوع معلول، لم يكن كائنا بذاته. فَتُعرَفُ كينونيّتُهُ يُصْنَعِ غيره ايّاه، ولم تتناهَ العقولُ والاوهامُ الى غايةٍ، الّا وهى غير مرتبة عزّه وجلاله، ودون ماينبغى له ويليق بجناب قُدسه وكما له، عزّ مجدُه وجلّ سلطانه. «لايذلّ من فهم هذا الحكم» الحكم بالضمّ، هو الحكمة من العلم، وايضا مصدر «حكم بينهم بحكمٍ» اى قَضَى. قاله الجوهرىّ فى الصحاح. والحكمة معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم. ومنه فى التنزيل الكريم: «ربّ هب لى حُكْماً». وقال بعض اصحاب التفسير: اى كمالاً فى العلم والعمل اَستَعِدُّ به خلافَةَ الحقّ ورياسةَ الخلق. «فَارْعَوهُ» امّا بالوصل من الرعاية، بمعنى الحفظ، اى فاحفَظوه وارقُبوه. يقال «رَعاهُ يَرْعاه رِعايةً» و «راعاه يُراعيه مُراعاةً» او من «الرِعاية» بمعنى الوفاءِ، و ذلك لغة معروفة، وامّا بالقطع من «اَرْعاهُ سَمْعَهُ يُرعيه» اى اَصْغى اليه، او من «اَرْعَيْتُ عليه اُرعى اِرعاءً» اى ابقاءً وحفظاً ورِفْقاً وقياماً باداء حقوقه.

و «انّما عرف اللهَ من عرفه بالله» مَن عَرَف الله سبحانه من جميع جهاته الكماليّة بنفس ذاته الحقّة الاحديّة، لابمفهوم آخر وحيثيّة اخرى، ووراء مرتبة نفس ذاته، فقد عرَف اللهَ بالله، ومَن عرفه من حيث الصفات والكمالات بمفهوماتٍ متغايرة وحيثيّات متكثّرة واعتبارات زايدة على نفس حيثيّة ذاته الاحديّة الحقّة، فلم يعرفه، بل عرف، امورا موهومةً مصنوعةً، وراء ذاته. ومن سبيل آخر، انّما عرف الله عزّوجلّ من عرفه، لاباستشهاد من الخلق عليه، بل بالنظر فى طباع الوجود بما هوهو، اذليس مطابَقَهُ الانفس ذاته سبحانه.

وَمِيْضٌ

انّ شِرذمّة من المتكلّفين، كبعض المعتزلة، ولُمَةً من المتفلسفين، كابى البركات البغدادىّ ومن على طريقته، تذهب اوهامهم الى اثبات ارادة متجدّدة لله سبحانه، هى ٣
من صفاته وجهات ذاته على التجدّد، عند حدوث كلّ حادث متجدّد من معلولاته، بها يتعيّن حدوث الحادث ويتخصّص الطرف المختار. وهذا الخَرْصُ والتخمين منهم، ٦
ان هو الّا حيُودٌ عن سبيل الفعل والحادٌ فى معرفة الربّ.

افكيف يصحّ؟ — ان يكون الواجب الحقّ من كلّ جهةٍ، بالقوّة من حيث وصفٍ مّا اوّلا، ثمّ اذا هو له بالفعل اخيراً. ولو ساغ ذلك، لاستند الى مخرج يُخرجُه ٩
من القوّة الى الفعل بالضرورة، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وايضاً، اليس من الثابت بالاصول البرهانيّة؟ — انّه سبحانه يعلم، فى مرتبة ذاته، نظام الخير فيما عدا ذاته، على الوجه الاكمل، وليس يليق بجود الجواد الحقّ و ١٢
حكمة الحكيم المطلق، ان يعلم ماهو حسن وخير فى نفسه على جهة حسنه وخير يتّه فى نفسه، من غير ان يكون على منافاة لذاته ولما عليه ذاتُه، وهو لا يرضاه.

فاذن، انّما المتجدّد نفس ذوات المجعولات والمعلومات والمرادات، لاشىء مّا ١٥
فى ذات الجاعل العليم المريد، او جهة مّا من جهات ذاته. فهو، جلّ ذكره، فى مرتبة ذاته يَرضَى نظام الخير المعقول من معقوليّة ذاته غير تائق اليه، ثمّ يفعل النظام الاكمل المعلوم على ما فى وُسْع طباع الامكان ان يَقبلَه ويحتمله، جوداً ورحمةً وتفضّلاً وتطوّلا، ١٨
لا بهمّة وتشوّق وتفكّر ورويّة. فاذن، انما الداعى فى فعله سبحانه، هو علمه بالنظام الاكمل، وهو عين ذاته الاحديّة، جلّ سلطانه، واليه مرجع ارادته ومشيّته وعنايته و حكمته. فاذن، انّما الله سبحانه بحسب نفس ذاته الاحديّة، فاعل نظام الكلّ الّذى ٢١
هو الانسان الكبير وغايته الاولى والاخيرة، اعنى غاية الغايات الّتى هى غاية كلّ غاية. فهذه جادّة سبيل الحقّ، ومسلك الحكماء الراسخين.

فامّا المتكلّفون والمتفلسفون، ففى كلّ تيهٍ يتيهون وفى كلّ واد يهيمون. قال

فی‌شرح الاشارات: انّ المتکلّمین احتاجوا الی اثبات شیء للفاعل المختار، بسببه یتخصّص الطرف الّذی یختاره، فاثبتوا له ارادة تتعلّق بذلک الطرف، وهی متجدّدة عند بعض المعتزلة، وقدیمة عند الاشاعرة، وغیر زائدة علی علمه عند الکعبیّ. فاشار الشیخ الی ابطال الارادة المتجدّدة، ثمّ قال: واعلم انّ المعتزلة الّذین لایقولون بالارادة المتجدّدة، لایعترفون بتجدّد شیء غیر الفعل اصلا، مع قولهم امّا بکون بعض الاوقات اصلح للصدور وامّا بامتناع الصدور فی غیر ذلک الوقت. فلمّا فرغ الشیخ عن ابطال القول بتجدّد شیء وابطال القول بان لایتجدّد شیء، اشار الی انّ هذین القولین ایضا قول بتجدّدٍ.

وَمیضٌ

قال خاتم بَرَعة المحصّلین، فی‌شرح رسالة مسئلة العلم، المسئلة العشرون فی‌عنایته ولطفه وهدایته: عنایته علمه بنظام الکلّ علی ما هو علیه، ونظام امور کلّ جزء نظاما تابعا لذلک النظام وداخلا فیه. ولطفه تصرّفه فی‌جمیع الذوات والصفات دائما، تصرّفاتٍ کلّیّةً وجزئیّةً، من غیر شعور غیره بذلک. وهدایته هِبَتُه الشعورَ لکلّ ذی شعور بما هو الیق به لیطلبه، دون ماهو لیس الیقَ به.

المسئلة الحادیة والعشرون، فی‌معنی حکمته وجوده تعالی: حکمتُه ایجادُه الموجودات علی اَحکم وجه واَتقَنِه، وسَوق ماهو ناقص منها من مبدأها الی کما لها سوقا مُلائماً لها. وجودُهُ فَیضان الخیر عنه من غیر بخلٍ ومنعٍ وتعویقٍ علی کلّ من یَقدِر ان یقبَلَه بقدرما یَقبَلُهُ. والقائلون بالصفات المختلفة، اختلفوا فی انّ ایّ الصفات اقدم من غیرها. فقال: بعضهم: العلم اقدم، لانّ القدرة تتعلّق بما یعلم امکان وقوعه، لاغیر. وقال بعضهم: القدرة اقدم، لانّ المغلوم مالم یصدر عنه، لم یمکن تعلّق العلم به. وقال قوم: الجود اقدم، لانّ الصفات اذا کانت مغایرة للذات، کانت صادرة عنه، والاِصدار هو الجود. وکلّ هذه المباحث هوس. انتهی کلامه بألفاظه.

وَمیضٌ

لقد بلغ شریکنا فی الریاسة النصابَ الاقصی[1] من تحقیق القول فی العلم والارادة والقدرة

والعناية والجود والحكمة ، فى كتبه ورسائله ، وحقّق مغزى الكلام فى انّ الله سبحانه، هو الفاعل والغاية لنظام الوجود ولوجود كلّ موجود . وليس ينفى الاغراض المترتّبة والغايات المتوسّطة . بل يقول الغاية الاخيرة الّتى غاية الغايات ومنتهاها ، انّما هى الذات القيوميّة الواجبيّة الاحديّة .

قال فى التعليقات : تعليق : العناية هى ان يُوجِدَ كلّ شىء على ابلغ ما يمكن فيه من النظام .

تعليق : فى بيان ارادته : هذه الموجودات كلّها صادرة عن ذاته ، و هى مقتضى ذاته ، فهى غير منافية له ، ولانّه يعشق ذاته . فهٰذه الاشياء كلّها مرادة لاجل ذاته . فكونها مرادة له ، ليس هو لاجل غرض وراءَ ذاته ، بل لاجل ذاته ، لانّها مقتضى ذاته. فليس يريد هذه الموجوداتِ لانّها هى ، بل لاجل ذاته ، ولانّها مقتضى ذاته . مثلا ، لو كنت تعشق شيئا، لكان جميع مايصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشىء . ونحن انّما نريد الشىء لاجل شهوة او لذّةٍ ، لالاجل ذات الشىء المراد . ولو كانت الشهوة واللذة او غيرهما من الاشياء ، شاعرةً بذاتها ، وكان مصدر الافعال عنها ذاتها ، لكانت مريدة لتلك الاشياء لذاتها ، لانّها صادرة عن ذاتها . والارادة لاتكون الّا لشاعر بذاته .

ثمّ قال : وقد بيّنّا انّ واجب الوجود تامّ، بل فوق التمام . فلا يصحّ ان يكون فعله لغرض . فلا يصحّ ان يعلم انّ شيئاً هو موافق له ، فيشتاقه ، ثمّ يحصّله . فاذن ، ارادته من جهة العلم ان يعلم انّ ذلك الشىء فى نفسه خيرٌ وحسنٌ ، ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه الفلانى ، حتى يكون وجودا فاضلا ، وكون ذلك الشىء خيرٌ من لا كونه . فلا يُحتاج ، بعد هذا العلم ، الى ارادة اخرى ؛ ليكون الشىء موجودا. بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل ، هو سَببٌ مُوجِبٌ لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل . وبالجملة ، فلوازم ذاته ، اعنى المعلومات ، لم يكن يعلمها، ثمّ رضى بها . بل لمّا كان صدورها عن مقتضى ذاته ، كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها . فاذا لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته ، بل مناسبا لذات الفاعل ،

وكلّ ماكان غير مناف ، ومع ذلك يعلم الفاعل انّه فاعله ، فهو مراده ، لانّه مناسب له . فنقول: هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود ، بذاته المعشوقة له، مع علم منه بانّه فاعلها وعلّتها . وكلّما صدر عن شيء على هذه الصفة ، فهو غير مناف له ، فهو مراده . لذلك الفاعل . وكلّ فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف . فاذن ، الاشياء كلّها مرادة لواجب الوجود . وهذا المراد هو المراد الخالى عن الغرض، لانّ الغرض فى رضاه بصدور تلك الاشياء انّه مقتضى ذاته المعشوقة له . فيكون رضاه بصدور الاشياء ، لاجل ذاته ، فتكون الغايةُ فى فعله ذاتَه .

ومثال هذا انّك اذا احببت شيئاً لاجل انسان ، كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان ، فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته . ومثال الارادة فينا نحن ، انّا نريد شيئاً ونشتاقه ، لانّا محتاجون اليه ، و واجب الوجود يريده على الوجه الّذى ذكرنا ، ولكنّه لايشتاق اليه ، لانّه غنىّ عنه . فالغرض لايكون الّا مع الشوق ، فانّه يقال «لم طلب هذا ؟» فيقال «لانه اشتهاه» . وحيث لايكون الشوق ، لايكون الغرض ، فليس هناك غرض فى تحصيل المقصود ، ولاغرض فيما يتبع تحصيله، اذ تحصيل الشيء غرض، ومايتبع ذلك التحصيل من النفع غرض ايضا . والغاية قد تكون نفس الفعل ، وقد تكون نفعا تابعا للفعل ، مثلا ، كالمشى قد يكون غاية ، وقد يكون الارتياض غاية ، وكذلك البناء قد يكون غرضا ، وقد يكون الاستكنان به غرضا . ولو انّ انسانا عرف الكمال الّذى هو حقيقة واجب الوجود ، ثمّ كان ينظم الامور الّتى بعده على مثاله ، حتّى كانت الامور على غاية النظام، لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الّذى هو الكمال. فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل ، فهو ايضا الغاية والغرض . وكذلك لو عرفنا ، مثلا، الكمال فى بناءِ بيتٍ ، ثمّ رتّبنا امور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال ، كان الغرض ذلك الكمال . فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل ، كان الفاعل والغرض واحداً .

ومثال هذه الارادة فينا، انّا اذا تصوّرنا شيئاً، وعرفنا انّه نافع او صواب، حرّك هذا الاعتقاد والتصوّرُ القوّةَ الشهوانيّةَ، مالم يكن هناك مرجّح، ولم يكن هناك مانع،

فلايكون بين التصوّر والاعتقاد المذكورين وبين حركة القوّة الشوقيّة ، ارادة اخرى الّا نفس هذا الاعتقاد . فكذلك ارادة واجب الوجود . فانّ نفس معقوليّة الاشياء له ،
٣ على الوجه الّذى اومأنا اليه ، هى علّة وجود الاشياء ، اذ ليس يحتاج الى شوق الى مايعقله وطلب لحصوله. ونحن انّما نحتاج الى القوّة الشوقيّة ، ونحتاج فى الارادة الى الشوق ، لنطلب بالآلات ماهو موافق لنا ، فانّ فعل الآلات يتبع شوقا يتقدّمه . وهناك ليس
٦ يُحتاج الى هذا الشوق واستعمال الآلات . فليس هناك الّا العلم المطابق بنظام الموجودات، وعلمه بافضل الوجوه الّتى يجب ان تكون عليها الموجودات، وعلمه بخير الترتيبات . وهذا هو العناية بعينها فانّا لو رتّبنا امرا موجودا، لكنّا نعقل اوّلا النظام الفاضل، ثمّ نرتّب
٩ الموجودات الّتى كنّا نريد ايجادها ، بحسب ذلك النظام الافضل وبمقتضاه . فاذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ، ثمّ كان تصدر الموجودات عن مقتضاه ، كانت العناية حاصلة هناك ، وهى نفس الارادة ، والارادة نفس العلم . والسبب فى ذلك انّ الفاعل
١٢ والغاية شىء واحد ، والعناية هى ان يعقل واجب الوجود بذاته انّ الانسان كيف يجب ان تكون اعضاؤه ، والسماء كيف يجب ان تكون حركتها ، ليكونا فاضلين ، ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوقٌ او طلب او غرض آخر ، سوى
١٥ علمه بما ذكرناه ، من موافقه معلومه لذاته المعشوقة له . فانّ الغرض - وبالجملة، النظر الى اسفل ، اعنى لو خلق الخلق طلبا للغرض ، اعنى ان يكون الغرض الخلق اوالكمالات الموجودة فى الخلق، اعنى مايتبع الخلق - طلبُ كمال لم يكن لو لم يُخلَق. وهذا لايليق
١٨ بما هو واجب الوجود من جميع جهاته .

ثمّ قال : فقد عرفت ارادة واجب الوجود بذاته ، وانّها بعينها علمه، وهى بعينها عنايته ، وان هذه الارادة غير حادثة . وبيّنّا انّ لنا ايضا ارادةً على هذا الوجه .

٢١ تعليق فى بيان قدره: كما انّ البارئ الاوّل، اذا تمثّل تبع ذلك التمثّل الوجودُ ، كذلك نحن اذا تمثّلنا تبعه الشوق . واذا اشتقنا ، تبعه لتحصيل الشىء حركة الاعضاء . واعلم انّ القدرة ، هى ان يكون الفعل متعلّقا بمشيّته، من غير ان يعتبر معها شىء آخر .

والقدرة فيه تعالى عند علمه ، فانّه اذا علم وتمثّل ، فقد وجب وجود الشیء . والقدرة فينا عند المبدأ المحرّك ، وهو القوّة المحرّكة لاالقوّةُ العالِمةُ . والقدرة فيه خالية عن الامكان ، وهو صدور الفعل عنه بارادة فحسبُ ، من غير ان يعتبر معها وجوب استثناء احد الجزئين ، لانّه اراد ولانّه لم يُرِد . وليس هو مثل القدرة فينا ، فانّ القدرة فينا هی بعينها القوّة ، وهی فيه تعالى الفعل فقط . فانّه ان لم يعتبر على هذا الوجه ، كان فيه امكان. وواجب الوجود منزّه عن ذلك. وكذلك ان لم يعتبر انّ قدرته هی بعينها ارادته وعلمه ، كان فی صفاته تكثّر . فيجب ان يكون مرجعها الى العلم ، كما كان مرجع ارادته الى علمه . والارادة فينا تابعة لغرض ، ولم يكن فيه لغرض البتّة ، غير ذاته .

ثمّ قال : وصدور الاشياء عن ذاته تعالى لالغرض ، فهو رِضاه ، لانّها تصدر عنه ، ثمّ يرضَى بصدورها عنه . والقدرة فيه يستحيلَ انتكون بالامكان . فهو اذا فعل، فقد شاء ، واذا لم يفعل ، فانّه لم يشاء ، ليتمّ الفعل والقدرة .

تعليق : الحكمة معرفة الوجود الواجب ، وهو الاوّل تعالى . ولايعرفه عقل ، كما يعرف هو ذاته . فالحكيم بالحقيقة، هوالاوّل تعالى . و« الحكمة » عند الحكماء تقع على العلم التامّ ، والعلم التامّ فی باب التصوّر ان يكون التصوّر بالحدّ ، وفی باب التصديق ان يعلم الشیء باسبابه ، ان كان له سبب ، فامّا مالاسبب له ، فانّه يتصوّر بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود ، فانّه لاحدّ له ويُتصوّر بذاته ، اذ لايُحتاج فی تصوّره الى شیء، اذ هو اولَى التصوّر ، ويُعرَف بذاته ، اذ لاسبب له . وتقع على الفعل المحكم، والفعل المحكم هو ان يكون اُعطِیَ الشیءُ جميع مايحتاج اليه ضرورة فی وجوده وفی حفظ وجوده ، بحسب الامكان ، ان كان ذلك الامكان فی مادّة ، فبحسب الاستعداد الّذی فيها ، وان لم يكن فی مادّة، فبحسب امكان الامر فی نفسه، كالعقول الفعّالة. وبالتفاوت فی الامكانات تختلف درجات الموجودات فی الكمالات والنقصانات. فان كان تفاوت الامكانات فی النوع، كان الاختلاف فی النوع ، وان كان ذلك التفاوت فی امكانات الاشخاص، فاختلاف الكمال والنقصان يكون فی الاشخاص . فالكمال المطلق، حيث يكون الوجوب بلاامكان ، والوجود

بلاعدم ، والفعل بلاقوّة ، والحقّ بلاباطل . ثمّ كلّ قال فانّه يكون انقص من الاوّل اذكلّ ماسواه، فانّه ممكن فى ذاته . ثمّ الاختلاف بين التوالى فى الاشخاص والانواع، يكون بحسب الاستعداد والامكان . فكلّ واحد من العقول الفعّالة ، اشرف ممّا يليه . و جميع العقول الفعّالة اشرف من الامور الماديّة . ثمّ السماويّات من جملة الماديّات . اشرف من عالم الطبيعة ، ونريد بالاشرف هٰهنا ماهو اقدم فى ذاته . ولايصحّ وجود تاليه، الّا بعد وجود متقدّمة . وهذا ، اعنى الامكانات ، هى اسباب الشرّ . فلهذا لايخلو امر من الامور الممكنة من مخالطة الشرّ ، اذا الشرّ هو العدم ، كما انّ الخير هو الوجود . وحيث يكون الامكان اكثر ،كان الشرّ اكثر .

وكما انّه يُعطِى كلّ شىء مايحتاج اليه فى وجوده وبقائه، فكذلك يُعطيه مافوق المحتاج اليه فى ذلك ، مثل ان يعطى الانسان الحكمة والعلم بالهيئة ، اذ ليس الانسان محتاجا فى بقائه ووجوده الى علم الهيئة . فما لابدّ منه فى وجوده ، هو الكمال الاوّل ، والاٰخر هو الكمال الثانى . فواجب الوجود يعلم كلّ شىء، كما هو باسبابه ، اذ يعلم كلّ شىء من ذاته الّتى هى سبب كلّ شىء ، لامن الاشياء الّتى هى من خارج . فهو بهذا المعنى حكيم ، وحكمته علمه بذاته . فهو حكيم فى علمه، محكم فى فعله، فهو الحكيم المطلق . وايضا واجب الوجود هو علّة كلّ موجود . وقد اعطى كلّ موجود كمال وجوده ، وهو مايحتاج اليه فى وجوده . وبقائه وزاده ايضا مالايحتاج اليه فى هذين .

وقد دلّ القراٰن العزيز على هذا المعنى ، حيث قال : «ربّنا الّذى اعطى كلّ شىء خَلْقَهُ ، ثُمَّ هَدَى» فالهداية ، هى الكمال الّذى لايحتاج اليه فى وجوده وبقائه. ، والخلق هو الكمال الذّى يحتاج اليه فى وجوده و بقائه. وايضا، حيث يقول : «الّذى قدّر فهدى» ، وحيث يقول: «الّذى خلقنى فهو يهدين»، فالحكماء يسمّون مايحتاج اليه الشىء فى وجوده وبقائه «الكمال الاوّل» ، ومالايحتاج اليه فى وجوده وبقائه هو الكمال الثانى .

تعليق : وامّا الجود ، فهو افادة الخير بلاعوض . والافادة على وجهين: احدهما مُعامَلة ، والاٰخر جود. فالمعامَلة ان يعطى شيئا باخذ بدله، امّا عينا وامّا ذكراً حَسَناً

واما فوحاً واما دعاءً . و بالجملة مايكون للمعطى فيه رغبة او غرض، فانه المعاملة بالحقيقة ، وان كان الجمهور يعرفون المعاملة حيث تكون معاوضة ، ولايعدون ماسواه عوضا . ولكن العقلاء يعرفون ان كل مافيه للمعطى رغبة ، ففيه فايدة ، والجود حيث لايكون عوض ولاغرض، وذلك يكون لمريد وفاعل لاغرض له، وواجب الوجود فعله وارادته كذلك . فاذن ، فعله هوالجود المحض. انتهى كلام التعليقات بعبارته.

فقد استبان انهم انما ينفون عن فعل الله سبحانه غرضاً وغايةً ، بحسب صيور الامر غيرَ ذاته سبحانه . ويقولون : ذاته سبحانه غرض الاغراض وغاية الغايات ، اليه ينتهى كل غرض وكل غاية . فهوالغرض المطلق والغاية الاخيرة ، فهو منتهى الاغراض والغايات ومبدأ الاسباب والعلل . ولاينفون الغرض والعلة الغائية ، بل يثبتون اغراضا وغاياتٍ مترتبةً منتهيةً اليه سبحانه ، بخلاف الاشاعرة ، فانهم يسدون باب التعليل ، ويستنكرون الغرضَ والعلةَ الغائيةَ رأساً .

وميض

انما العلة الغائية، هى العلة الفاعلية بماهيتها الفاعلية الفاعل فهى العلة الفاعلية اولا بالحقيقة ، والغرض هو ملحوظ الفاعل . فى فعله . وهما متحدان بالذات، متغايران بالاعتبار . فهناك شىء واحد يسمى ، بما انه العلة الفاعلية علية لفاعلية العلة الفاعلة « علة غائية » ، وبما انه معلوم الفاعل وملحوظه فى فعله غرضاً . وكذلك الفائدة والغاية متحدتان بالذات متغايرتان بالاعتبار ، فالخيرية اللازمة للفعل ، من حيث تلزم الفعل و تترتب عليه ، فائدة ، و من حيث ينتهى اليها الفعل ، غاية . و افعال الفاعل المريد المختار تكون فيها الامور الاربعة ، وتترتب الاغراض والغايات متسلسلةً الى الغرض الاخير الذى هو مبدأ الاغراض ومنتهاها ، وهو الغرض على الحقيقة ، والغاية الاخيرة التى هى مبدأ سلسلة الغايات ومنتهاها، وهى الغاية عند التفتيش على الحقيقة. وانما مرجع الغرض والغاية فى فعل الله سبحانه على الاطلاق الى العناية ، ومرجعها اخيرا ، عند الفحص والتفتيش ، الى ذاته سبحانه ، بما انه العلم التام بوجه الخير والارادة الحقة لفعل

الخير بالذات مطلقا .

فاذن ، الانسان الكبير، وهو العالم الاكبر، اعنى نظام الوجود من المبدأ الى الاقصى من الصدر الى الساقة، فاعله وغايته على الاطلاق اوّلاً واخيراً وبدآءةً ومصيراً ، هوالله سبحانه بحسب نفس ذاته ، اذ لاموجود ولامعقول وراءه ، الّا ذات الله الاحديّة الحقّة على الحقيقة ، وأمّا كلّ جزء من اجزاء النظام ، فالغرض القريب والغاية القريبة منه خير نظام الكلّ وكمال نظام الوجود، والمرجع اخيرا بحسب صيورّ الامر ، عند الفحص والتفتيش ، الى العناية الاولى ، ثمّ الى ذات الله الاحد الحقّ سبحانه .

فاذن ، قد استبان انّ الفاعل المختار ، اذا كان ممكن الماهيّة ناقص الذات ، كان غرضه من الفعل استكمال ذاته او انتفاعه بخيريّة فعله على وجه من الوجوه البتّة. واذا كان واجب الذات تامّ الكمال وفوق التمام ، لم يكن لامحالة غرضه من الغاية، الّا اكمال الفعل، من حيث توجيه العناية وتقتضيه الرحمة . وسيأتيك ضرب من القول المبسوط فيه فى مستقبل الامر ، ان شاءالله العزيز .

وَمِيضٌ

لقد بلغ خاتم المحصّلين البرعة نصابَ التحصيل والتحقيق فى نقد المحصّل، حيث قال امام المتشكّكين :

مسئلة : لايجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض ، خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء . لنا انّ كلّ من كان كذلك ، كان مستكملا بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته ، ولانّ كلّ غرض يفرض ، فهو من الممكنات ، فيكون الله تعالى قادراً على ايجاده ابتداءً ، فيكون توسّط ذلك الفعل عبثا . لايقال : لايمكن تحصيله الّا بتلك الواسطة. لانّا نقول : الّذى يصلح ان يكون غرضامّا ، ليس الّا ايصال اللذّة الى العبد ، وهو مقدور لله تعالى ، من غير شيء من الوسايط .

احتجّوا بانّ ما يفعل لالغرض ، فهو عبث ، والعبث على الحكيم غير جايز. قلنا : ان اردت بـ« العبث » الخالى عن الغرض ، فهذا استدلال بالشيء على نفسه . وان اردت

غیره فَبَیِّنْهُ .

فقال الناقد البارع المحقّق : اقول المعتزلة یقولون : فعل الحکیم لایخلو عن غرض هوالداعی الی ذلک الفعل . والّا ، لزم ترجیح من غیر مرجّح . والفقهاء یقولون: الحکم بالقصاص انّما ورد من الشارع ، لینزجر الناس عن القتل . فهذا هوالغرض منه .

ثمّ انّ المجتهدین یفرّعون علی ذلک الاذن والمنع، فیما لم یصرّح الشارع حکمه فیه ، علی وجه یوافق الغرض . وبعض القائلین بالاغراض یقولون: المراد من «الغرض» سوقُ الاشیاء الناقصة الی کمالاتها . فمن الکمالات مالایحصل الّا بذلک السوق ، کما انّ الجسم لایمکن ایصاله من مکان الی مکان ، الّا بتحریکه ، وهو الغرض من تحریکه ، فتحصیل بعض الاغراض من غیر توسیط الافعال الخاصّة بها، محال. والمحال غیر مقدور علیه.

وقوله « الصالح لکونه غرضا لیس الّا ایصال اللّذّة الی العبد ، وهو مقدور من غیر واسطة » لیس بحکم کلّیّ. فانّ لذّة اخذ اجرة الکسب من غیر الکسب ، لیس بمقدور. والعبث لیس هوالفعل الخالی عن الغرض مطلقا ، بل یجب ان یزاد فیه بشرط ان یکون من شان ذلک الفعل ان یصدر عن فاعله المختار لغرض . وامّا قوله « الفاعل لغرض مستکمل بالغرض » حکم اخذه من الحکماء ، واستعمله فی غیر موضعه . فانّهم لاینفُون سوق الاشیاء الی کمالاتها . والّا ، لبطل علم منافع الاعضاء ، وقواعد العلوم الحکمیّة من الطبیعیّات، وعلم الهیئة، وغیرها، وسقطت العلل الغائیّة باسرها من الاعتبار. بل یقولون: افاضة الموجودات عن مبدأها ، یکون علی اکمل مایمکن ، لابان یخلق ناقصاً ، ثمّ یکمله بقصد ثانٍ ، بل یخلقه مشتاقا الی کماله، لاباستیناف تدبیر. ویعنون ب« الغرض » استیناف ذلک التدبیر فی الاکمال بالقصد الثانی .

امّا اهل السنّة ، فیقولون: الله تعالی فعّال لما یرید، لیس من شان فعله ان یوصف بحُسنٍ او قبحٍ . فکثیر من الناقصین یعدمُهم قبل استکمالهم ، وکثیر من المُحَرَّکینَ یُحَرِّکهم الی غیر غایات حرکاتهم. ولایُسْأَلُ فی افعاله ب« لِمَ ؟» و « کیف ؟» انتهی کلام نقد المحصّل بعبارته .

فقد بان انّ حِسبانَ اتّفاق الاشاعرة والحكماء على نفى التعليل بالغرض والعلّة الغائيّة مطلقا ، كما قد انساق اليه ، وهم بعض من يتنطّع من المقلّدين ، انّما منشأه قلّة البِضاعَةِ ، ومَثارُهُ طِفافَةُ التحصيل، وانّ الاشاعرة اَبعَدُ خلق الله من مسلك الحكماء فى سبيل هذه المسئلة .

وَمِيْضٌ

انّ شريكنا فى التعليم من حكماء الاسلام ، الشيخ ابانصر الفارابىّ ، قال فى كتاب الجمع بين الرائين . انّه لمّا كان البارئ جلّ جلاله ، بانيّته وذاته مباينا لجميع ماسواه ، وذلك له بمعنى اشرف وافضل واعلى ، بحيث لايناسبه فى انيّته شيء ، ولايشاكله ولا يُشبِهُه حقيقةً ، ولا مجازا ، ثمّ مع ذلك لم يكن بُدٌّ من وصفه واطلاق كلّ لفظة كماليّة من هذه الالفاظ والمواطئة عليه . فانّه من الواجب الضرورىّ ان نعلم ، انّ مع كلّ لفظة نقولها فى شيء من اوصافه ، معنىً بذاته بعيداً من المعنى الّذى نتصوّره من تلك اللفظة . وذلك كما قلنا بمعنىً اشرف واعلى ، حتّى اذا قلنا انّه موجود ، علمنا مع ذلك انّ وجوده لاكوجود سائر مادونه . واذا قلنا انّه حىّ . علمنا انّه بمعنى هو اشرف ممّا نعلمه من الحىّ الّذى هو دونَه . وكذلك الامرُ فى سايرها . انتهى كلامه .

قلت : وحقيقة ذلك ماقد تظافرت به نصوص احاديث سادتنا الطاهرين ، خزنة الوحى وحَمَلَةِ العصمة وحَفَظَةِ الدين ، صلوات الله وتسليماته على ارواحهم واجسادهم اجمعين ، انّه يجب فى معرفة الله تعالى واثبات ذاته الاحد الحقّ وصفاتِ ذاته واسمائه الحسنى ، الخروج عن الحدّين ، حدّ التعطيل وحدّ التشبيه . وفى عدّة احاديثَ حدّ الابطال وحدّ التشبيه . ونحن قد فصّلنا القولَ الفصلَ هنالك ، فى مواضع عديدة ، وسَيُتلى عليك فى مُؤتَنَفِ الامر ، ان شاء الله العزيز العليم .

ولقد احسن خاتم البَرَعةِ المحصّلين ، حيث قال فى شرح رسالة مسئلة العلم : المسئلة الخامسة عشر فى انّ كونه حيّا هل يرجع الى كونه عالماً ، او هو وصف زايد على هذا المستند فى اثبات الحيٰوة ، هو الّذى ذكرناه ، وهو ان العقلاء قصدّ واوصفه تعالى

بالطرف الاشرف من طرفی النقیض . ولمّا وصفوه تعالی بالعلم والقدرة ، و وجدوا کلّ مالاحیٰوة له ممتنع الاتّصاف بهما ، وصفوه بالحیٰوة ، لاسیّما وهو اشرف من الموت الّذی هو ضدّها عندهم .

ونعم ماقال عالم من اهل بیت النبوّة ، علیهم السلام ، هل یُسمّی عالماً وقادراً ، الّا لأنّه وهب العلمَ للعلماء والقدرةَ للقادرین؟ وکلّ مامیّزتموه باوهامکم فی ادقّ معاینه، فهو مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم ، والباریٔ تعالی واهب الحیوة ومقدّر الموت. ولعلّ النملَ الصغار تتوهّم انّ لله تعالی زُبانیَیْنِ کما لها، فانّها تتصوّر انّ عدمَهما نقصان لِمَن لاتکونان له . هکذا حال العقلاء فیما یَصِفُون َالله تعالی به فیما اَحْسِبُ ، والیه المَفزَعُ . انتهی کلامه .

قلت فی الرواشح السماویّة، انّ اهل هذا العصر حرّفوا «زُبانیَیْنَ» تثنیةَ الزُبانی، وزُبانیَا النمل والعقرب قَرْناها ، والزُبانیان کوکبان نیّران علی اَحدِ منازل القمر ، الی «زبانیتَیْنِ» بزیادة التاء، وادخالها بین الیائین مثناةِ الزَبانیَةِ . والزَبانیَةُ ملائکة العذابِ ، واحدها زِبنیَةٌ بکسر الزای کعِفْریَةٍ ، من الزَبْنِ بالفتح ، وهو الدفع . وقیل زِبْنِیٌّ . وکانّه نُسِبَ الی الزَبْنِ ، ثُمّ غُیِّرَ للنَسَبِ ، کقولهم اِمسِیٌّ مکسور الهمزة فی النسبة الی اَمْسِ . واَصل الزَبانیَةِ فی جمع زِبْنِیّ زبانیٌّ بالتشدید، فقیلَتْ زَبانیَةٌ بالتخفیف، علی تعویض التاء عن احدی الیائین. والصحیح ان الزُبانیَیْن تثنیة الزُبانیَ ، والزُبانی بالضمّ والتخفیف علی وزن الحُباریَ ، قَرن العقرب، او بفتح الزای وکسر النون بعد الالف ، وهو المنسوب الی الزَبْنِ کالزِبنِی بالکسر والتشدید ، علی تعویض الالف عن الیاء، کما الیمانی والنجاشی بالتخفیف فیما. وبالجملة ضعف التحصیل بَذْرُ زَرْعُه العثرة وسَوْءُ التدبّر شجرة ثمرَتُها السقطة. وفی المثل السائر : **تعثر بقدَمِکَ خیر من ان تعثر بلسانک ، وتعثر بلسانِکَ خیر من ان تعثر بقلمک . ومن الله التأییدُ والعصمةُ ، وبیده اَزِمّةُ الفضل ومقالیدُ الرحمة .**

القبس التاسع

فى اثبات الجواهر العقليّة ، ومراتب ترتيب نظام الوجود
فى سِلْسِلَتَيْهِ البَدْوِيّة والعَوْدِيّة.

٣

وَمْضَةٌ

أَلَم يَقْرَعْ سَمْعَكَ فى طبقات العلوم ، ولا سيّما العلم الّذى فوق الطبيعة ؟- انّ التناقض ، وهو تقابل السلب والايجاب بالذات ، انّما حقيقته كون المفهومين احدهما رفعاً للآخر والآخر مرفوعاً به . وهو بهذا المعنى من النسب المتكرّرة من الجانبين ، وليس يتصحّح بين اكثر من مفهومين ، سواءٌ عليه اَكان بين المفردات ام بين العقود. فيجب ان يكون احد المتناقضين حقيقته لامحالة فى حدّ نفسه السلبَ والرفعَ ، اذ يكون هو سلبا للآخر و رفعا له ، والآخر الايجابَ الاضافىَّ بالنسبة اليه ، اذ هو مسلوب و مرفوع به ، لاسلبٌ و رفعٌ له . فان لم يكن ايجابيّا على الحقيقة ، كان سلباً ورفعاً المفهوم آخر. فاليعلم ، اذن ، انّ هذا النحو من التقابل بالذات ، منه ما هو بين مفهومين ، بحسب حمل على بالنسبة الى موضوع واحدٍ بعينه ، كما بين الانسان والّلا انسان ، والكاتب والّلا كاتب ، اى بين المفهوم الايجابىّ على الحقيقة و بين سلبه ، اوكما بين الّلا انسان والّلا لاانسان ، والّلا كاتب والّلا لاكاتب ، اى بين المفهوم الايجابىّ الاضافىّ بالنسبة الى سلبه و بين سلبه . فيمتنع ان يوجد شيء من الموضوعات عرْواً عنهما ، بحسب حمل «على» وهو حمل المواطأة ، و مفهومه هو هو ، فكلّ شيء ، فهو انسان و امّا لاانسان مثلا . و كذلك فهو امّا لاانسان وامّا لا لا انسان . ومنه مابين مفهومين ، بحسب وجود «فى» بالنسبة الى موضوع

٦

٩

١٢

١٥

واحد بعينه ، كما بين‌البياض ورفعه ، او بين سلب البياض و رفعه . فيمتنع ان يكون شيء من‌الموضوعات بوجد منسلخا عنهما ، بحسب وجود «فی» و هوحمل‌الاشتقاق ، ومفهومه هو ذوهو . فكلّ شيء ، فهو امّا ابيض و امّا ليس هو بابيض، وكذلك امّا ليس هو بابيض وامّا ليس ليس هو بابيض .

فاذن ، نقيض كلّ عقد سلبه ، بادخال حرف السلب عليه ، كما نقيض كلّ مفهوم مفرد سلبه و رفعه . و نقيض السالب بالذات سالب السالب ، والموجب لازم النقيض ، لانّه نقيضه‌بالذات . فالنقيض من سبيلی الحملين مطلقا ، هوالسالب سلبا بسيطا ، ونقيض «كلّ انسان حيوان» «ليس كلّ انسان هو حيوان» و نقيض «لا شيء من الانسان بحجر» «ليس لاشيء من‌الانسان بحجر» الّا انّه يلزم من سلب الاستغراق فی الايجاب تيقّن سلب البعض ، مع جواز الايجاب فی‌البعض ، و من سلب الاستغراق فی السلب تيقّن الايجاب فی البعض و جواز سلب‌البعض . فلذلك قالوا . نقيض‌الموجب الكلّیّ سالب جزئیّ ، و نقيض السالب الكلّیّ موجب جزئیّ . و بالجملة . نقيض كلّ عقد ، هو رفعه . و ما غُيِّرَتْ فيه الكمّيّة والجهة ، هو لازم‌النقيض ، لاهو ، فليُتَعرَّف .

وَمْضَةٌ

و اذ قدتعرّفت انّ كلّ مفهوم ، فانّ له نقيضا من طريق حمل المواطأة ، و نقيضاً من طريق حمل الاشتقاق ، وليس يصحّ لمفهوم واحد من سبيل كلّ من الحملين ، الّا نقيض واحد، فاعلمنّ انّ‌المتناقضين من‌سبيل حمل‌الاشتقاق ، كما يمتنع اجتماعهما بحسب الحمل الاشتقاقیّ فی موضوع واحد ، فكذلك هما مصطدمان بحسب حمل المواطأة على موضوع واحد . فلايصحّ ان تحمّل الرائحة و رفع الرائحة ، مثلا ، على شیء واحد، حمل هو هو . فامّا المتناقضان من سبيل حمل‌المواطأة ، فانّما هما ممتنعا الاجتماع من‌حيث‌المفهوم بحسب الحمل على موضوع واحد ، حمل هو هو . فامّا من حيث التحقق بحسب الوجود فی موضوع واحد ، فغير مصطدمين بتّة . فالرائحة والّلا رائحة ، مثلا ، يصحّ اجتماعهما بحسب‌الوجود فی موضوع واحد ، و ان كانتا ممتنعتی الاجتماع ، بحسب حمل هوهو ، على

على شيء واحد اصلا . فالتُفّاحة الواحدة ، مثلا ، توجد فيها الرايحة واللّا رايحة ايضا ، كالشّكل والمقدار مثلا ، ولا تحمل عليها الّا اللّا رايحة ، ولا تحمل اللّا رايحة على شيء من الرايحة اصلا . ٣

وَمْضَةٌ

انّ لفظ « التقابل » فى اصطلاح حكمة ما فوق الطبيعة ، موضوع اوّلا لاصطدام مفهومين فى الحمل على بالذات ، بالقياس الى موضوع واحد بعينه ، اجتماعاً و ارتفاعاً . ٦ و يقال له تقابل الايس والليس . واحدهما بخصوصه لن يكون الّا سالب الآخر ، وهو النقيض من سبيل حمل هو هو ؛ والآخر الّا ايجابيّا اضافيّا بالاضافة اليه . ثمّ هو منقول منه الى اصطدام مفهومين بالذات فى الاجتماع بحسب الوجود « فى » بالقياس الى موضوع ٩ واحد بعينه ، من حيثيّةٍ تقييديّةٍ واحدةٍ .

فان كان المتصادمان معنيَيْنِ وجوديّين ، ليس احدهما معقول الماهيّة بالقياس الى الآخر ، و بينهما المرتبة القُصوى من الخلاف ، كما السواد الحقّ والبياض الحقّ ، فهما ١٢ المتضادّان . و تقابلهما تقابل التضادّ ، بحسب اصطلاح الفلسفة الاولى الّتى هى علم ما فوق الطبيعة .

وان كانا معقولى الماهيّة ، كلّ بالقياس الى الاخر ، فهما المتضايفان . و تقابلهما تقابل ١٥ التضايف . وكلّ منهما هو المضاف الحقّ ، كما الابوّة والبنوّة والاخوّة والاخوّة .

وان لم يكن كلاهما وجوديّين ، بل احدهما فى قوّة رفع الآخر ، فان كان مفهومه ليس هو مجرّد سلب الآخر ، بما هو السلب فقط ، بل يعتبر فيه زيادة معنىً مّا ايجابىٍّ . ١٨ فيُلحَظُ من حيث هو فَقدُ الموضوع ما فى قوّته ان يكون له ، امّا بحسب شخصه ، كما العمَى والبَصر ، او بحسب نوعه ، كما الذكورة والانوثة ، اوبحسب جنسٍ مّا من اجناسه المترتّبة ، كما العجمة والنطق والفرديّة والزوجيّة ، فهما القنية والعدم . وتقابلهما تقابل العدم ٢١ والقنية .

وان كان المعتبر فيه مجرّد رفع الآخر ، بما هو الرفع فقط ، فهما المتقابلان بالاثبات

والنفى . وتقابلهماتقابل السلب والايجاب . والسالب هوالنقيض من سبيل حمل الاشتقاق سلبا بسيطا ، سواء عليه أكان كلّ من الطرفين مفرد الاصدق فيه ولا كذب ، كما مفهوما السواد
۳ و رفع السواد ، واسود وليس باسود ، وكذلك مفهوما رفع السواد و رفع رفع السواد ، و مفهوما ليس باسود وليس ليس باسود ، ام مركّبا قولا و عقداً ، كما « زيد اسود » و « زيد ليس باسود » وكذلك « زيد ليس هو باسود » و « زيد ليس ليس هو باسود » .
۶ فامّا على الاصطلاح المشهورىّ ، بحسب فنّ قاطيغورياس ، فليس يعتبر فى التضادّ وجوديّة الضدين ، ولا قصوى الخلاف بينهما ، و يعتبر فى العدم والقنية كون العدم فقدان شىء ، من شان فاقده من الموضوعات بحسب شخصه ان يكون له ، و فى الوقت الّذى من
۹ شأنه ان يكون له لا من قبل او من بعد ، وكون الموضوع غير صحيح الانتقال من العدم الى القنية . والمضاف المشهورىّ ، هواعتبار الاضافة مع ذات الموضوع ، كماالاب والابن والاخ والاخ .

۱۲ ## وَمْضَةٌ

ضابط تقسيم الحيثيّات ، انّ مطلق الحيثيّة امّا حيثيّة تقييديّة مكثّرة لذات الموضوع ، فى لحاظ العقل ، بحسب اختلافها و تكثّرها ، وهى ما يعتبر فى عنوان التعبير
۱۵ عن ذات الموضوع من التقييد بمفهوم مّا وراء سنخ جوهر الذات ، امّا بحسب المعبّر به والمعبّر عنه جميعاً ، كما فى حيثيّات البشرط شيئيّة والبشرط لائيّة ، وامّا بحسب المعبّر به فقط ، باعتبار نفس التعبير ، لا فى جوهر الذات المعبّر عنها ، حيث تكون الحكاية عن نفس
۱۸ سِنخ الذات و صِرْفِ جوهرها ، من غير اعتبار امر مّا من الامور فيها او معها اصلا ، كما فى حيثيّة الّلا بشرط شيئيّة الا رساليّة على محوضة الارسال و صِراَفة الاطلاق ، بالقياس الى ماعدا مرتبة جوهر الذات مطلقا من كلّ جهةٍ ، واختلاف المعبرعنه و تكثره
۲۱ بالاعتبار حينئذ ، بحسب اعتبار القيد اوالتقييد ، فى مقابلة هذه الحيثية التى هى حيثية البشرط شيئية ، وحيثية البشرط لائية دون هذه الحيثية التى هى حيثية نفس جوهر الذات بما هى هى ، من غير اعتبار امرٍ مّا غيرها معها اصلا . وكما فى اجزاء الحدود التوسّعيّة لبسايط

المحدودات ، كالجنس الاقصى لكلّ مقولة ، والفصول المنطقيّة للانواع والاجناس فى مقولات الموجودات جميعاً ،

و امّا حيثيّةٌ تعليليّة غير مُثمرٍ اختلافُها و تَكَثُّرُها لتكثّر ذات الموضوع ۳
و اختلافِها اصلا ،كما تعدّد عللٍ مختلفةٍ لمعلولٍ واحدٍ بعينه من جهةٍ واحدةٍ ،اوتكثّر اسماءٍ متغايرةٍ لمسمّىً واحدٍ بسيطٍ من حيثيّة تقييديّة واحدةٍ .

ثمّ الحيثيّات المتخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع و تكثّرها على ضربين. ۶
ضرب منها حيثيّات مختلفة بالذات ، غير متقابلة بنحو من انحاء التقابل اصلا ، الّا بالعرض، كما الشكل واللون والطعم والرايحة والاضافة والحركة . و ضرب منها حيثيّات مختلفة متقابلة
بالذات نوعاً مّا من انواع التقابل الاربعة . ومن سبيل آخر فى قسمة اخرى ، ضرب منها ۹
حيثيّات متفارزة التحقّق مفترقة الحصول غير مُضَمَّنَةٍ احديها فى الاخرى بحسب الوجود ، فلايكون انتفاء شىء منها مُضَمَّناً فيه انتفاء الاخرى ، ولا مساوقا لانتفاء
الاخرى بتّةً ، كما اجزاء المركّبات الخارجيّة ، بعضها بالنسبة الى بعضها ، كالهيولى ۱۲
والصورة للجسم والبدن الهيولانى والنفس المجرّدة للانسان . و بالجملة ، هى الحيثيّات المتضامّة والمتمايزة فى الوجود للذات الواحدة فى الاعيان . و ضرب آخر منها حيثيّات
تحليليّة متخالطة فى الوجود ، انتفاء احديها مُضَمَّنٌ فيه انتفاء الاخرى ، كما جوهريّات ۱۵
الماهيّة ، وهى الطبايع المرسلة المحمولة عليها من الاجناس والفصول ، فهى اعتبارات متكثّرة عند التحليل فى لحاظ العقل لذاتٍ واحدةٍ محصَّلةٍ فى الوجود .

وَميضٌ ۱۸

فاذن ، فَاعلَمَن انّ ضابط احكام الحيثيّات على الاطلاق ، انّ مطلق الحيثيّات الذاتيّة والعرضيّة ، لاتصحّ للشىء المخلوطيّةُ بشىء منها ، من حيث المخلوطيّة بالحيثيّة
الاخرى ، فلاالناطقيّة ، مثلا ، تكون من حيث الحيوانيّةُ ، ولا المتحركيّةُ من حيث ۲۱
المتشكليّة . وان ايّة حيثيّة كانت من شعوب الحيثيّات و ضروبها ، اذا حُيِثَتْ بها ذاتُ المعروض تحييثاً تقييدياً ، استوجب ذلك اختلافا و تكثّرا فى الذات لاحقاً بحسبها.

و انّ مايلحق الذاتَ بحسب حيثيّةٍ مّا ، ايّة حيثيّةٍ كانت ، ليس يصحّ ان يلحقها بحسب حيثيّة اخرى غيرها اصلاً . و انّ الحيثيّاتِ المختلفة ، متصادمةً كانت ام غيرَ مُتَصادمةٍ ، بجمعها انّها غير متصحّحة الحصول الّا بالاستناد الى حيثيّاتٍ مختلفةٍ سابقةٍ تعليليّةٍ . وليس من حقّها فى حدّ ارسالها واطلاقها البتّة ، استيجاب انلاتعرض ذاتاًواحدةً ، الّا من بعد حيثيّات مختلفةٍ تقييديّةٍ سابقةٍ مكثّرةٍ للذات قبل العروض بالذات .

فامّا الحيثيّات المتقابلة بخصوصها ، فمن حقّ طباعها بماهى حيثيّات متقابلة مع ذلك كلّه ، انّها لاتتصحّ فى ذاتٍ واحدةٍ الّامن بعد حيثيّاتٍ مختلفةٍ تقييديّةٍ سابقةٍ مكثّرةٍ اوّلا للذات المعروضة .

ثمّ اذا صحّت لشىء واحد حيثيّات مختلفةٌ ، يصحّ انتفاء عضةٍ منها مع بقاء عضةٍ اخرى ، ثبت انّ بازائها فى جوهر الذات لامَحاله مبادىَ مختلفةً وجوديّةً .

و ميـَضٌ

يجب عليكان تتعرّف بعدماتحقّقتَه ، انّ ماتلوناه عليك ، انّ الشىءونقيضَه ، من سبيل حمل « على » ليسا يصطدمان من حيث الاقترانُ فى التحقّق من سبيل وجود « فى » انما ينضبط حكمه بحسب حاقّ الواقع و متن نفس الامر . فامّا بحسب حيثيّةٍ مّا بخصوصهاتقييديّة اوتعليليّةٍ ،فمفسوخ الضابط واجب الفسخ الّا بالاستنادالى اختلاف الحيثيّة التعليليّة بتّةً . والّا ، لزم ان يستوجب ذلك اجتماع النقيضين من سبيل كلّ من الحملين بحسب ذلك الحمل بعينه .

اليس ؟ـ اذا كانت حيثيّة مّا بخصوصها ، بحسب كنه نفسها بما هى هى بعينها ، بحيث تترتّب عليها الّلا حركة ، مثلا ، فى موضوع بعينه ، من حيثيّةٍ تقييديّةٍ بعينها ، فاذا ترتّبت عليها الحركة فى ذلك الموضوع بعينه ، بما هو على تلك الحيثيّة بعينها ، من حيث تترتّب عليها الّلا حركة ، كانت الّلا حركة بالضرورة الفطريّة حركةً ، فقد لزم من اجتماع النقيضين من سبيل حمل « على » و هما الحركة والّلا حركة ، بحسب وجود

« فی » من حیثیّةٍ واحدةٍ بعینها ، اجتماعهما بحسب حمل « علی » ایضا .

ثمّ الیس انبعاث اللّا حرکة و حصولها ، لیس هو بعینه انبعاث الحرکة وحصولها؟ فمن علی الجبلّة العقلیّة ، یعلم انّه لیس من حیث ماتنبعث و تحصل اللّا حرکة ، تنبعث وتحصل الحرکة . فاذا کانت اللّا حرکة والحرکة بحسب جهة واحدة بعینها ، و من تلقاء حیثیّةٍ واحدةٍ بعینها ، کان لامحالة کلّ من الحرکة واللّاحرکة بالاضافة الی تلک الحیثیّة بعینها ، تنبعث و تحصل ولا تنبعث ولاتحصل . فقد لزم ، اذن ، من اجتماع النقیضین من سبیل حمل « علی » بحسب وجود « فی » ، من حیثیّةٍ واحدةٍ بعینها ، اجتماع النقیضین من سبیل وجود « فی » بحسب وجود « فی » ایضا ، من حیثیّة واحدة . و بطلان ذلک ان هو الّا من اوائل الفطریّات .

فاذن ، قداستوی میزان الفرقَ بین اقتران النقیضین من سبیل حمل المواطأة ، بحسب حمل الاشتقاق ، فی موضوع واحد بعینه ، فی حاقّ الواقع و متن نفس الامر ، من حیثیّتین مختلفتین ، و بین اقترانهما فی موضوع واحد ، باعتبار الحمل الاشتقاقیّ بحسب حیثیّة مّا من الحیثیّات الواقعیّة الغیر التعمّلیّة بخصوصها . واستبان الفرق هنا لک بین لااختلاف الموضوع بالحیثیّة التقییدیّة ، وبین لااختلاف الحیثیّة التعلیلیّة ، فَلْیُتَثَبَّتْ وَلْیُتَحَفَّظْ من خلط الجهات والاعتبارات بعضها ببعض . فانّ ذلک بَذْرُ آفة العلم و اُمُّ فساد الحکمة .

وَمیضٌ

من امّهات الاصول العقلیّة ، انّ الواحد بما هو واحد لا یصدر عنه ، من تلک الحیثیّة الواحدة ، الّا واحد ، اذلیس فی طباع الکثرة بما هی کثرة ، ان تصدر عن علّة واحدة من حیثیّة واحدة . فلعلّ هذاالاصل ، بما تلوناه علیک فی الضابط ، من فطریّات العقل الصریح ، اذا کان القلب سلیما والقریحة غیر مَؤُوفَةٍ . الّا انّ لشرکائنا فی تعلیم الصناعة و ریاستها هنا لک تبیانات ٍ تنبیهیّةً ، یتشکّک فیها اللّدَدِیُّون من امّة الجدَل وحزب التشکیک .

منها انّه ، لوصدر عن الواحد من حيث هو واحد ا و ب مثلا ، وا ليس ب ، فقد صدر عنه من الجهة الواحدة ب وما ليس ب ، و ذلك يتضمّن اجتماع النقيضين .

قال امام المتشكّكين فى المباحث المشرقيّة متمنطقاً على اهل بيت المنطق ، من غير معرفة بالمنطق : هذه الحجة سخيفة جدّا ، لانّا اذا قلنا انّ كذا صدر عنه آ ، فنقيضه انّه لم يصدر عنه آ ، لا انّه صدر عنه ماليس آ ، فانّ نقيض قولنا « واجب ان يكون » ليس « انّه واجب ان لايكون » فكيف ، وهما قديكذبان ؟ بل نقيضه « انه ليس بواجب ان يكون » ، وكذلك « يمكن ان يكون » ليس نقيضه « انّه يمكن ان لايكون » ، فانّهما يصدقان ، بل « انّه ليس يمكن ان يكون » فكذلك ههنا نقيض « انّه صدر عنه آ » ليس هو « انّه صدر عنه ماليس آ » بل « انّه لم يصدر عنه آ » . و ممّا يُقَرِّر ذلك ، انّ الجسم اذا قبل الحركة و قبل السواد ، والسواد ليس بحركة ، فيكون الجسم قدقبل الحركة و ما ليس بحركة . ولايلزم التناقض من ذلك ، فكذلك فيما قالوه . والشيخ قد نصّ على هذا ، فى الفصل الاوّل من سابعة قاطيغورياس الشفاء ، و هو الفصل الّذى يذكر فيه اقسام المتقابلات ، فقال : وليس قولنا « فى الجسم رائحة ، وليس فيه رائحة » هو قولنا « فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة » فانّ فى الاوّل القولين لايجتمعان ، وفى الثانى يجتمعان . و ايضا فلانّ النفس ، اذا ادركت و تحرّكت ، والحركة غير الادراك ، فقد فعلت الادراك وما ليس بادراك ، ولا يلزم التناقض . ومثل هذا الكلام فى السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول . فلاادرى كيف اشتبه على الّذين يدّعون الكياسة . والعجب ممّن يُفنى عمْرَه فى تعليم المنطق و تعلّمه ، ليكون له آلةٌ عاصمةٌ لذهنه عن الغلط ثمّ اذا جاء الى المطلوب الاشرف ، اعرض عن استعمال تلك الآلة ، حتّى وقع فى الغلط الّذى يضحك منه الصبيان . انتهى كلام المباحث المشرقيّة .

و نحن نقول : انّما السخيف جدّا ، عقل من يستخف الحججَ اليقينيّة ويتجرّأُ على تخطِئَة ائمة العلوم البرهانيّة ، من دون ان يكون له قدمُ صدقٍ فى تقويم الموازين و تحقيق القوانين ، ولا باعُ تضلّعٍ بالاحاطة بمَحازّ الغوامض ومَداقّ الاسرار ، على

سَنَن الحکماء المحقّقین ، او علی مسلک العلماء المحصّلین . فمن المعلوم المنصرح ، بما علّمناك ، انّ صدور ما لیس ب ، فی قوّة عدم صدور بَ ، من حیث صدور مالیس بَ. و الّا ، کان ما لیس بَ هو بعینه بَ ، و ان لم‌یکن هو فی قوّة عدم صدور بَ ، بحسب حاقّ الواقع و متن نفس‌الامر ، ولا هو بمستوجب ایّاه ، اذصدور مالیس بَ ، لیس یابیَ صدورَ بَ فی متن الواقع ، لامن حیث صدور مالیس بَ ، بل من حیثیّة اخری . وکذلك کون مالیس برایحة فی‌الجسم ، فی قوّة لیس فیه رایحةٌ ، من حیث فیه ما لیس برایحة ، بالضرورة العقلیّة ، و ان‌کان لایصادم ان تکون فیه رایحةٌ بحسب‌الواقع ، لامن حیث فیه مالیس برایحة ، بل من حیثیّة اخری. وبالجملة ، النقیضان باعتبار حمل‌المواطأة ، انّما لا یمتنع اجتماعهما فی موضوع واحد بعینه ، باعتبار حمل الاشتقاق ، من حیثیّتین تعلیلیّتین مختلفتین ، لا من حیثیّة تعلیلیّة واحدة بعینها . و الّا ، استوجب التناقض بتّة .

فقد ظهر انّ الغلط لم‌یقع للمحتجّ من جهة الاعراض عن‌استعمال الآلة العاصمة ، بل انّما وقع المعترض فی تقحُّمه ، من جهة‌الجهل باستواء میزان الآلة . فلقد اصاب شارح الملخّص ، حیث قرّر تحریرکلام الامام المتشکّك ، فقال : لا تناقض بین قولنا «صدر عنه‌ا» و «لم‌یصدر عنه‌آ» لانّهما مطلقتان . و ان قُیِّدَت احدیهما بالدوام ، کانت کاذبة . ثمّ قال : اقول : المطلقتان انّما تصدقان لاحتمال وقوع کلّ منهما فی زمان . فاذا اتّحد الزمان فیهما ، لم‌یمکن اجتماعهما فی‌الصدق . ولایخفی انّه جعل ههنا‌الحیثیّات بمنزلة الازمنة ، اذلامعنی لاعتبار الزمان ههنا ، واراد بـ« المطلقتین » ما لم یقیّدالحکم فیه بعموم الحیثیّات ، و بـ« الدوام » ما قیّد بعمومها . و حینئذ نقول : انّما جاز صدق المطلقتین بهذا المعنی ، لاحتمال اختلاف الحیثیّة . امّا اذا اتحّدت ، فلایمکن صدقهمامعاً. وذلك ظاهر ، فلیُتَبَصَّر و لْیُسْتَبْصَر.

وَمیْضٌ

ومن‌الحُجَج فی سیاقة البرهان ، ما اورده الشریك فی‌الریاسة ، فی اکثر کتُبه ،

كالشفاء والاشارات والتعليقات و غيرها ، وتقريره انّ مفهوم انّ كذا فى حدّ ذاته ،
بحيث يصدر عنه آ غير مفهوم انّ كذا فى حدّ ذاته ، بحيث يصدر عنه بَ . فالمفهومان
٣ المختلفان ، امّا ان يكونامقوّمين لتلك العلّة ، وامّا ان يكونا لازمين لها ، وامّاان يكون
احد المفهومين مقوّما لها والآخر لازما لها . فان كانا مقوّمين لتلك العلّة ، كانت العلّة
مركّبة ، فلاتكون العلّة واحدة من كلّ وجه . و ان كانا لازمين ، واللّازم معلول ،
٦ فيعودالتقسيم من الراس ، فى انّ مفهوم انّه صدر عنه احداللّازمين ، مغاير لمفهوم انّه
صدر عنه اللّازم الثانى . فان كان لاينتهى الى كثرة فى المقوّم ، لزم ان يكون كلّ لازم لازما
بواسطة لازم آخر . وهذا الكلام ، مع انّه يلزم عليه اثبات لوازم مترتّبة غير متناهية ،
٩ و فيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية ، يلزم منه نفى اللوازم اصلا ، لانّ تلك
الماهيّة امّا ان تقتضى ، لما هى هى ، ان يكون لها لازم ، او لاتقتضى . فان اقتضت ،
كان ذلك اللّازم لازما لما هى هى ، فيكون بغير وسط ، وقدفرض كلّها بوسط . هذا
١٢ خلف . و ان كانت الماهيّة لاتقتضى شيئا اصلا ، فهذا اعتراف بانّه ليس لها شىء من
اللوازم . فقد ظهر انّ القول باثبات اللوازم الغير المتناهية ، يوجب فساد القول بها. وامّا
ان جعل احد المفهومين مقوّما للعلّة و الآخر لازما لها ، فحينئذ لا يكون المفهومان معا
١٥ فى الدرجة ، لانّ المقوّم متقدّم والمتقدّم ليس ما ليس بمتقدّم . و يرجع حاصل ذلك الى
انّ ذلك اللازم هو المعلول فقط ، فيكون المعلول واحداً ، فانّه حينئذ لاتكون حيثيّة
استلزام العلّة ذلك اللازم هى بعينها حيثيّة ذلك المقوّم ، ويلزم ان يكون مبداء حيثيّة
١٨ الاستلزام غير خارج عن ذاته . و الّا ، فعاد الكلام ، وعلى الجملة . مع جميع التقديرات ،
يلزم منه تركّب و تكثّر ، امّا فى ماهيّة العلّة ، او لانّها موجودة بعد كونها شيئاً مّا ،
او بعد وجودها بتفريق لها. والاوّل كما فى الجسم ، بحسب ماهيّته المتجوهرة من مادّة وصورة
٢١ ومن جنس وفصل . والثانى كما فى العقل الاوّل ، بحسب التكثّر الّذى يلزمه عند وجوده ،
من حيث تغاير ماهيّته ووجوده . والثالث كما فى الشىء المنقسم الى اجزائه المقداريّة المتأخرة
عنه فى الوجود ، اوالى جزئيّاته . وتلك انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود وبعد الوجود.

فاذن ، کلّ مایلزم عنه اثنان معاً ، لیس احدهما بتوسّط ، فهو منقسم الحقیقة او متکثّر الهویّة بوجه البتّة . فقد ظهر انّ العلّة الواحدة ، بما هی واحدة ، لا یصدر عنها اکثر من معلول واحد من غیر توسّط . و انّما اشتُرِط ان لایکون شیء منهما بتوسّط ، لانّ الاشیاء الکثیرة یصحّ ان تصدر جمیعا عن الواحد الحقیقیّ ، ولکن لا فی درجة واحدة ، بل البعض بتوسّط البعض .

واعترض علیه علّامة المتشکّکین ، تارة فی صورة النقض ، و تارة فی صورة المعارضة ، بانّ الواحد قد تُسلَب عنه اشیاء کثیرة ، کقولنا « هذا الشیء لیس بحجر ولیس بشجر » وقد یوصف باشیاء کثیرة ، کقولنا « هذا الرجل قایم وقاعد » وقد یقبَل اشیاء کثیرةً ، کالجوهر الواحد یقبَل السوادَ والحرکةُ . ولا شکّ فی انّ مفهومات سلب تلک الاشیاء عنه و اتّصافه بتلک الاشیاء وقبوله لتلک الاشیاء ، مختلفة ، ویعود التقسیم المذکور ، حتّی یلزم انّ الواحد لایسلب عنه الّا واحد ، ولایوصف الّا بواحد ، ولا یقبل الّا واحداً . قلت : ولامَساق للاعتراض علی هذه الحجّة فی شیء ممّا اورده. امّا الاوّل ، فلانّ السلب البسیط ، بما هو سلب بسیط ، لیس یُحوِّجُ صدقه الی علة او علّیّة ، بل انّما مناطه و مِلاکُه انتفاء تحقّق علّة لصدق الایجاب . و امّا الاخیران ، فلانّ شیئاً من الاتّصاف بالاشیاء الکثیرة و قبول الاشیاء الکثیرة بالفعل ، لیس یتصحّح الّا من تلقاء الاستناد الی حیثیّات تعلیلیّة مختلفة . فلانقض ولا معارضة هناک اصلا . وانّما کان یتوجّه شیء منهما ، لو لم تختلف الحیثیّة مطلقا .

وقال خاتم بَرَعة المحقّقین ، فی شرح الاشارات : والجواب انّ سلب الشیء عن الشیء واتّصاف الشیء بالشیء وقبول الشیء للشیء ، امور لاتتحقّق عند وجود شیء واحد ، لاغیر ، . فانّها لاتلزَم الشیءَ الواحدَ ، من حیث هو واحد ، بل تستدعی وجودَ اشیاءَ فوق واحدة تتقدّمها ، حتّی تلزَم تلک الامور لتلک الاشیاء باعتبارات مختلفة . وصدور الاشیاء الکثیرة عن الاشیاء الکثیرة ، لیس بمحال . بیانه انّ السلب یفتقر الی ثبوت مسلوب ومسلوب عنه یتقدّمانه ، ولا یکفی فیه ثبوت المسلوب ، عنه فقط . و کذلک

الاتّصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة. والقابليّة الى قابل ومقبول اوالى قابل وشيء يوجد المقبولَ فيه ، واختلاف المقبول، كالسواد والحركة ، يفتقر الى اختلاف حال القابل. فانّ الجسمَ يقبلَ السوادَ ، من حيث ينفعل عن غيره ، و يقبَل الحركةَ ، من حيث تكون له حال لاتمنع خروجَه عنها . وامّا صدور الشيء عن الشيء ، فامر يكفى فى تحقّقه فرض شيء واحد هو العلّة . والّا ، لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد . انتهى كلامه .

و بالجملة ، قياس صدور الكثرة عن الواحد الحقّ من كلّ جهة ، على الاتّصاف باوصاف كثيرة ، وقبول مقبولات كثيرة من تلقاء علل مختلفة ، بحسب اختلاف استحقاقات الموصوف واستعدادات القابل ، خارج عن جادّة طريق العقل ومسلك سبيل التحصيل .

وَمِيْضٌ

و هناك فى سياقة البرهان مسلك ثالث ، تكرّر فى كلام الشريك ، ولا سيّما فى التعليقات ، ولخصّه التلميذ فى «التحصيل» ، اذقال : واعلم انّ البسيط الّذى لاتركيب فيه اصلا ، لايكون علّة لشئين معاً ، معيّةً بالطبع . فانّه لايصدر عنه شيء الّا بعدان يجب صدوره عنه . فان صدر عن آ ج ، من حيث يجب صدور ب عنه ، لم يكن حينئذ واجبا صدور ب عنه . فانّه ان صدر عنه ج ، من حيث يجب صدور ب عنه ، كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر عنه ماليس ب ، فلايكون ، اذن ، صدور ب عنه واجبا. فاذن ، كلّ بسيط ، فانّ ما يصدر عنه اوّلا ، يكون احدىّ الذات . انتهى كلامه .

قلت : والاصل فى هذا الالباب ، بعد ما تحقّقه ، ان تستيقن انّه يجب ان يكون لكلّ علّة موجبة لمعلول بعينه ، خصوصيّة ذاتيّة بالنسبة الى ذلك المعلول ، تستوجب ترتّبه بخصوصه على نفس ذاتها ، بما هى هى . وانّما اعنى بـ« الخصوصيّة » كون العلّة من حيث نفسها مبدأ استيجاب ترتّب المعلول بخصوصه عليها وانبعاثه عنها . فما لم يكن بين الشئين بخصوصها مناسبة ذاتيّة ، بحسب خصوصيّة جوهر الذات ، ليست هى بين سائر الاشياء ، لم يجب اختصاص احدهما بالآخر ، بوجوب الترتّب عليه والانبعاث عنه ، بحسب سنخ جوهر الذات ، بالضرورة العقليّة بتّةً . فمبدأ تلك الحيثيّة بحسب جوهر الذات ،

هوالمعبّر عنه بـ« الخصوصيّة الذاتيّة » . و بالجملة ، كلّ ممكن ، فانّه مسبوق الوجود
لامحالة بوجوب ، هو وجوب صدوره عن الفاعل . فوجوب صدور الاثر عن المبداء
الاوّل ، امّا لذاته ، اولغيره . فان كان لغيره ، لم‌يكن مستند اليه بالذات . والكلام فى ۳
المُستَنَدِ اليه‌بالذات . وان كان‌لذاته ، و ذاته شىء واحد حقيقىّ ، فلايتصوّرمنه حصول
شئين على سبيل الوجوب . فامّا مايسبق الى اوهام المشكّكين ، انّه من المحتمل ان‌يكون
للواحد الحقّ ، من حيث جوهر ذاته ، مناسبة ذاتيّة بالنسبة الى شيئين مثلا ، لاتكون له ۶
تلك المناسبة بالقياس الى غيرهما من سائر الاشياء ، فهما بخصوصهما يتعيّنان من بين
الاشياء ، بحسب تلك المناسبة ، بالصدور عنه والترتّب عليه فى درجة واحدة ، دون
سائر الاشياء ـ فمن سخيف الوهم وساقط الاحتمال ، عند تدقيق التأمّل و تسوية الذهن ۹
و تلطيف القريحة . اليس من‌المنصرح؟ـ انّه‌ان كانت خصوصيّة ذات احدذينك‌المعلولين
معتبرة بخصوصها ، فى تلك المناسبة الذاتيّة الّتى هى ميزان تصحيح العليّة والمعلوليّة
بين‌الجاعل و المجعول ، وملاك الامر فى‌الصدور على جهةالوجوب ، لم‌يكن‌يصحّ صدور ۱۲
الآخرمنهما عنه ، بحسب تلك‌المناسبة الذاتيّة المشتركة بتّة . و ان لم‌تكن هى بخصوصها
معتبرة هناك ، بل كانت الخصوصيّة مُلْغاةالاعتبار اتّفاقيّة الصحابة ، فى‌وجوب‌الصدور
عنه وتعيّن الترتّب عليه ، فقد رجع‌الامر فى‌المعلوليّة الصدوريّة على‌الجهة الوجوبيّة الى ۱۵
القدر المشترك ، ولايصحّ أن يوصف شىء من خصوص احدى الهويّتين بذلك ، الّا
بالعرض ، من حيث التضمّن للقدر المشترك الّذى هوالمعلول بالذات ، والقدر المشترك
امر واحد . فاذن ، لايتصحّح صدور معلولين عن علّة واحدة فى درجة واحدة . و من ۱۸
كابَرولجّ فى ذلك ، فقد انسلخ عن‌الفطرة الانسانيّة ، اوتخلّع من جبلّة الانصاف .
و بالجملة ، فقد خرج من تخُوم ارض العقل و من حدود اقليم الفطرة . ولشدّة وضوح
الامر ، وافق المتكلّفون حزبَ الحقيقة فى اثبات هذا الاصل . ۲۱

قال شارح‌الملخص . وسمعت انّ بعض‌الحكماء ادّعى انّ العلم بهذاالمطلوب ضرورىّ
لابرهانىّ . وقال : انّا عندالانصاف ، اذا تأمّلنا وتفكّرنا تامّلا وتفكّر آوافيين ، علمنا

يقينا انّ البسيط الحقّ ، من غير تعدّد الآلات والادوات والشرايط والقوابل ، استحال ان يكون مصدر الاكثر من شيء واحد . انتهى قوله . و كانّه عنى ببعض الحكماء خاتم المحقّقين البرَعة ، حفّه الله تعالى برضوانه ورحمته .

وَميضٌ

قال امام المتشكّكين فى المحصّل : مسئلة ، العلّة الواحدة ، يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا ، خلافا للفلاسفة والمعتزلة . لنا انّ الجسميّة تقتضى الحصول فى المكان و قبول الاعراض . احتجّوا بانّ مفهوم كونه مصدرا لاحد المعلولين ، غير مفهوم كونه مصدرا للآخر . فالمفهومان المتغايران ، ان كانا داخلين فى ماهيّة المصدر ، لم يكن المصدر فردا ، بل كان مركّبا . وان كانا خارجين ، كانا معلولين ، فيكون الكلام فى كيفيّة صدورهما عنه كالكلام فى الاوّل ، فيُفضى الى التسلسل . وان كان احدهما داخلا والآخر خارجا ، كانت الماهيّة مركّبةً ، لانّ الداخل هو جزء الماهيّة ، وماله جزء كان مركّبا ، و كان المعلول ايضا واحداً ، لانّ الداخل لايكون معلولا . والجواب انّ مؤثّريّة الشيء فى الشيء ليست صفة ثبوتيّةً ، على مابيّناه . واذا كان كذلك ، بطل ان يقال انّه جزء الماهيّة اوخارج عنها .

فقال خاتم البرَعَة المحصّلين فى نقده ، اقول : الاشعريّة قالوا : الصفة الواحدة لاتقتضى اكثر من حكم واحد . امّا الذات الواحدة ، فلم يقولوا ذلك فيه ، اذ لم يقولوا بعليّة ما عدا الصفات . والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك فى الذوات ايضا . و صاحب الكتاب خالف الكل . والحصول فى المكان وجودىّ ومعلول للجسميّة من باب التأثير ، وقبول الاعراض ليس بوجودىّ عنده ، وان كان وجوديّا ، لكنّه من باب التأثّر . وهم لايمنعون كون العلّة الواحدة مع كونها فاعلة ، كونها منفعلة . فليس هذا الدليل بصحيح . و دليلهم غير مبنىّ على كون المؤثّريّة ثبوتيّة ، بل مفهومه انّ مؤثّريّة المؤثّر الواحد فى اثر ، لاتكون من جهة مؤثّريّته فى غير ذلك الاثر . ثمّ الجهتان امّا داخلتان اوغير داخلتين ، الى آخره .

ثمّ قال صاحب الکتاب : والّذی یدلّ علیه ، هو انّ مفهوم کون النقطة محاذیةً لهذه النقطة من الدایرة ، غیر مفهوم کونها محاذیة للنقطة الاخری ، ولم یلزم من تغایر هذه المفهومات ، کون النقطة مرکّبةً . وکذا مفهوم کون الالف لیس ب ، مغایر لمفهوم انّه لیس ج ، ولم یلزم من تغایر هذه السلوب ، وقوع الکثرة فی الماهیّة ، فکذا هیهنا. ۳

فقال المحقق البارع الناقد ، اقول : الاضافة والسلب لایُعقَلان فی شیء واحد . وعندهم انّ العلّة الواحدة لایصدر عنها شیئان من حیث انّها واحدة ، ولایمنعون صدور شیئین بقبلهما قابلان عنها . فلا یتوجّه النقض بالاضافة و السلب علیهم . انتهی کلام نقد المحصّل بعبارته . ۶

فقد تلخّص من ذلک ، انّ خصوصیّة ذات الفاعل المقتضی لوجوب صدور المعلول عنه ، لوکانت مشترکة بین مجموع المعلولین و بین کلّ واحد منهما بخصوصه ، لم یکن یصحّ ان یتعیّن بحسب تلک الخصوصیّة صدور المجموع ولا صدور کل واحد بخصوصه ، اذ تلک الخصوصیة لیست هی مطلقة لشیء متعیّن بخصوصه بالقیاس الی ایّ شیء کان غیره ، بل هی خصوصیّة لکلّ من الامرین و لمجموعهما بالقیاس الی ماعدا هما فقط . فهی خصوصیّة مرسلة مبهمة ، لایتعیّن بحسبها صدورهما جمیعاً ، ولا صدور شیء منهما بخصوصه ، اذ هی سواسیة النسبة الی ذلک کلّه . فاذن ، لیس لصدورهما بدٌّ من ان یکون الاقتضاء آن المختلفان مستندین الی جهتین مختلفتین فی ذات العلّة الفاعلة التامّة ، اذ لو استند الی الذات الاحدیّة الواحدة من جمیع الوجوه ، لزم کون الواحد الحق بحسب ذاته مختصّا باحدهما وبالآخر و بهما جمیعاً ؛ فیکون هو بحسب ذاته لا بالنسبة الی کلّ من الامور الثلثة ، بحیث یصحّ انّه ، من حیث یقتضی ایّاه لاغیره ، یقتضی غیرَه لاایّاه ، هذا خلف. فاذن ، لامنتدح من الاستناد الی جهتین مختلفتین فی الذات ، یکون هو بحسب احدی الجهتین بخصوصها مقتضیا لاحد الامرین بخصوصه ، دون غیره . فاذن ، یجب ان یکون الصادر الاوّل عن الباریٔ الاحد الحقّ سبحانه ، ذاتا بسیطةً وهویّةً مُتَاَحّدَةً . ۹ ۱۲ ۱۵ ۱۸ ۲۱

فان قلت : اليس البارئ الحقّ سبحانه متّصفا بسلوب و اضافات متعدّدة ؟ فلم لايجوز ان تصدر عنها ، باعتبار السلوب والاضافات ، اشياء كثيرة فى درجة واحدة ، فيكون هو بحسب كلّ من تلك الاعتبارات ، مختصّ النسبة بواحد من تلك الاشياء ، و مخصّصا له؟ قلت: قددَريتَ انّ السلب والاضافة فرع المسلوب والمضاف اليه. والكلام فى الصادر الاوّل ، وليس فى مرتبة صدوره سلب ولا اضافة اصلا . فالسلب يعتبر على وجهين . الاوّل السلب البسيط المحض بما هو سلب . وبهذا الاعتبار لايصحّ هناك تحقّق شيء يعبّر عنه بالسلب ، فينضمّ الى العلّة ، ويتعدّد بحسبه العلّة ، بل انّما يخبر عن لفظه. و انّما مصداقه ان يتقرّر ذات العلّة ، وينتفى غيرها . فاذن ، لايُعقَل تعدّد العلّة ولا تغاير الاقتضاء اصلا . والثانى ان يعتبر بما له حظّ مّا من الثبوت ونصيب مّا من التحقّق، فيصحّ اعتبار انضمامه الى الذات حينئذ ، و يتكثّر بحسب ذلك الاعتبار ، حيثيّات ذات العلّة . ولكن ليس يتصحّ ذلك ، الّا بعد حصول الكثرة وصدورها عن الواحد الاحد الحقّ سبحانه.

فان قلت : اذا كان صدور المعلول عن العلّة بحسب الخصوصيّة والمناسبة، فلاتكون العلّة علّة لذاتها ، بل باعتبار تلك الخصوصيّة . فلاتكون واحدا حقيقيّا ، لاشتمالها على امرين مختلفين ، هما نفس الذات و اعتبار الخصوصيّة. فاذن، لا يتصحّح صدور المعلول الواحد عن العلّة الواحدة ، اذ كلّ علّة تكون لامحالة متكثّرة بهذا الاعتبار ، قلت : الم نَتْلُ عليك ؟ـ انّه انّما ريم بـ« الخصوصيّة » هناك ، ماهو مبدأ استيجاب خصوصيّة هويّة المعلول بخصوصها . والتعبير عنه بـ« الخصوصيّة » لعَوَز العبارة، لاامر زايد على نفس ذات العلّة الفاعلة الموجبة . فذلك المبدأ فى صورة صدور الواحد عنه ، هو عين ذاته من غير امر مّا زائد على نفس الذات اصلا. فامّا على تقدير صدور المتعدّد، فليس يتصحّح ذلك ، اذ كلّ ما للمعلول من سِنخ جوهر الذات و خصوصيّة الهويّة ونحو الوجود والشخصيّة وغير ذلك ، فهو من تلقاء العلّة الفاعلة ، ومن المسبّين بتّةً ، انّ الاشياء ، اذا تساوت نسبتها الى بارئها واستوت نسبة بارئها اليها ، لزم تساويها فى جميع

مالها . فلایتصوّر هناك اشیاء متکثّرة وهویّات متعدّدة اصلا . فلیُثبت .

ومیضٌ

قال خاتم برعة المحقّقین ، فی شرح الاشارات: لایقال : الصدور ایضا لایتحقّق ۳
الّا بعد تحقّق شیء یُصدَرُ عنهُ و شیء صادرٍ ، لانّا نقول : « الصدور » یطلق علی
معنیین ، احدهما امرٌ اضافیٌّ یعرض للعلّة والمعلول ، من حیث یکونان معاً و کلامنا
لیس فیه . والثانی کون العلّة بحیث یصدرعنها المعلول ، وهو بهذا المعنی متقدّم علی المعلول، ۶
ثم علی الاضافة العارضة لهما ، وکلامنا فیه . وهو امر واحد ، ان کان المعلول واحداً .
و ذلك الامر قدیکون هو ذات العلّة بعینها ، ان کانت العلّة علّة لذاتها ، و قد یکون
حالة تعرض لها ، ان کانت علّة لالذاتها ، بل بحسب حالةٍ اخری . امّا اذا کان المعلول ۹
فوق واحد ، فلامحالة یکون ذلك الامر مختلفاً . ویلزم منه التکثّر فی ذات العلّة ، کما مرّ .
انتهی کلامه بألفاظه .

ونحن نقول . فی هذا الکلام مالیس هو بوزین الصحّة فی میزان التحصیل والتحقیق. ۱۲
بل المُعایَر بمعیار التفتیش الغائِصِ والفحص البالغ فی مذهب العقل الصریح والبرهان
الصحیح ، هو انّ الله سبحانه بنفس ذاته الاحدیّة من کلّ جهة ، فاعل جوهر ذات
الصادر الاوّل ، والعلّیّة الصدوریّة بالمعنی الثانی الغیر الاضافیّ الّذی ذکره ، بالنسبة ۱۵
الی الصادر الاوّل بخصوصه الّذی هو من مراتب الاعتبارات السابقة علی تقرّره ووجوده،
انّما هی کون الباریْ الفعّال بذاته ، بحیث یجب صدور المعلول الاوّل بخصوصه عنه
بالفعل . فهذا المعنی الغیر الاضافیّ ، هو من المراتب المتقدّمة علی ذات المعلول الاوّل ، ۱۸
ثمّ علی العلّیّة الصدوریّة الاضافیّة بالقیاس الیه ، الّتی هی فرع وجود المضافین . فهذا
المعنی کما انّه متقدّم بالمرتبة العقلیّة علی جوهر ذات المعلول الاوّل ، و مستتبع ایّاه فی
الاعتبار العقلیّ ، فکذلك هو متاخّر فی اعتبار العقل عن مرتبة ذات الباریْ الفعّال ، ۲۱
ولازم له و تابع ایّاه ، ولیس هو عین مرتبة ذاته سبحانه . انّما العلّیّة الصدوریّة الغیر
الاضافیّة الّتی هی عین ذاته سبحانه ، معناها کونه سبحانه بحسب مرتبة ذاته ، بحیث یجب

عنه بالذات صدور كلّ مايكون خيراً مطلقاً لنظام الوجود على الاطلاق .

فاذن ، للعلّيّة الصدوريّة معنيان غيراضافيّين ، ومعنى ثالث اضافيّ. والّذى هو عين ذاته سبحانه من المعنيين الغير الاضافيّين ، هو حيثيّة وجوب افاضة الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات ، لاالّذى هو بحسب خصوصيّة ذات معلول خاصّ بخصوصه. فالّذى هو بحسب خصوصيّة ذات المعلول الاوّل ، انّما هو لازم لفس ذاته سبحانه ، لانّه عين مرتبة ذاته .

والبرهان على ذلك ، من سُبُل ثلثة . الاوّل انّ اعتبار وجوب صدور المعلول الاوّل بخصوصه الّذى هو احد معنيي العليّة الحقيقيّة المتقدّمة بالذات على ذات المعلول، متأخّر بالذات عن مرتبة امكان ذات المعلول ، ومتقدّم على مرتبة تقرّره ووجوده ، على ما قد تعرّفتَ ، فى ترتيب المراتب العقليّة السابقة على مرتبة وجود المعلول. فمايكون متاخّرا بالمرتبة عن مرتبة امكان المعلول تاخّرا بالذات ، كيف يصحّ ان يكون عين ذات البارئ الفاطر المتقدّم بالذات على ماسواه مطلقا ؟

الثانى انّ وحدة ذات المعلول الاول ، وحدة عدديّة داخلة فى باب الاعداد، كماهو شاكلة الوحدة فى كلّ ما فى عالم الامكان . فكذلك العلّيّة الّتى هى بالنسبة اليه بخصوصه، تكون واحدة بالعدد ايضا لامحالة . ووحدة الواحد الاحد الحقّ ، تعالى كبرياؤه ، متمجد عن شاكلة الوحدة العدديّة ، ومتقدسة عن الدخول فى باب الاعداد ، على ماحقّقه شركاء الصناعة . وقد فصّلنا القول الفصل فيه ، فى كتاب التقديسات و فى كتاب تقويم الايمان .

فكيف يكون الواحد بالوحدة العدديّة عين ذات المتعالى عن الوحدة العدديّة ؟

الثالث انّه انما يصحّ ان يكون عين ذاته سبحانه ، من صفات الكمال ، مايكون كما لا مطلقا للوجود ، بماهو وجود. ومن المستبين ان كونه جلّ ذكره ، بحيث يصدر عنه بالفعل هذا المعلول بخصوصه ، ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود ، مع عزل النظر عن كلّ اعتبار سواه ، وعن كلّ خصوصيّة دونه . بل هو من اوصاف المجد والكبرياء لذاته ، جلّ ذكره ، من حيث اعتبار نسبته الى هذه الذات المعلولة بخصوصها.

وبالجملة ، قدتلونا علیک فیما سلف ، انّ علوّه و مجده سبحانه ، هو انّه فی ذاته بحیث
یصدر عنه کلّ خیر و یَفیضُ عنه کلّ وجود و کلّ کمال وجود ، لانّ هذه الذاتَ
بخصوصها صُنعُه ، وهذا الوجودَ بخصوصه فیضه . فالاخیر کما له ومجده بحسب النسبة ۳
الی خصوصیّات الموجودات ، والاوّل مجده وکما له بحسب ذاته علی الاطلاق. وکذلک
عزّه وعَلاء ، جلّ سلطانه ، هو انّ ذاته بحیث یدبّر نظام الوجود و یخلق کلّ ماهیّة
وانیّة و یفعل کلّ ذات و وجود وکلّ کمال ذات وکمال وجود ، لا انّ نظام الوجود ۶
بالفعل صَوْغُه وصیغتُه ، والموجودات باسرها خلقُه وخلیقتُه ، فالاخیر وصفُه باعتبار
نسبته الی ماعداه ، والاوّل صفته باعتبار ذاته . ولذلک کان کما له فی فعّالیّته وخلّاقیّة ،
قبل وجود الممکنات و عند وجودها ، علی سَنَنٍ واحد وعلی جهة واحدة ، کما کما له فی ۹
عالمیّة سبحانه بکلّ شیء ، هو انّه بنفس ذاته یعلم الاشیاء ، قبل وجودها ومع وجودها ،
لانّ الاشیاء معلوماته .

فاذن ، صدور کلّ معلول عنه سبحانه ، علی سبیل الوجوب ، اعنی فاعلیّته التامّة ۱۲
بالنسبة الیه یطلق ، فی لغة الحکمة واصطلاح الصناعة الّتی فوق الطبیعة ، علی معان ثلثة ،
الاوّل انّه ، جلّ ذکره ، بحسب نفس ذاته ، بحیث یجب ان یصدر و یفیض عنه کل
ما هو خیر وکمال لنظام کلّ الوجود . وهذا المعنی ، هو عین مرتبة ذاته الحقّة الاحدیّة . ۱۵

الثانی کونه سبحانه ، بحیث یجب ان یصدر عنه هذا المعلول بخصوصه ، بما انّه من
خیرات نظام الوجود وکمالاته . وهذا المعنی من صفات جوهرت المعلول و اعتباراته
المترتّبة المتقدّمة علی مرتبة وجوده ، وهو فی المعلول الاوّل لازم ذات الباریٔ الفعّال ۱۸
المنبعث عن نفس ذاته ، عزّ سلطانه ، من حیث انّ المعلول الاوّل بحسب خصوص
ذاته ودرجته فی الکمال ، افضل المعلولات واقربها منه سبحانه ، باعتبار المناسبة الذاتیّة
فیجب لامحالة ان یکون هو اوّل مایَصدر ویفیض عن مبدِعه وصانعِه ، جلّ ذکره ، ۲۱
بحسب امکانه الذاتی ، من غیر واسطةِ مُنتَظَرٍ وتوسّط سببٍ و شرط اصلا .

الثالث الجاعلیّةَ الاضافیّة المضایفة المجعولیّة الحاصلة معها فی درجة واحدة ،

متأخّرة عن مرتبة ذات الجاعل ومرتبة ذات المجعول جميعاً . فالجاعليّة الحقيقيّة بالمعنى الاوّل الّذى هو عين ذات الجاعل الحقّ ، مبدأ الجاعليّة الحقيقيّة بالمعنى الثانى الّذى هو لازم نفس ذاته الاحديّة الحقّة بالنسبة الى معلوله الاوّل ، كما الجاعليّة بالمعنى الثانى مبدأ الجاعليّة الاضافيّة الّتى هى المعنى الثالث . وكلّ من المعنيين الاخيرين، يتكثّر بتكثّر المعلولات ، على خلاف الامر فى المعنى الاوّل ، اذ هو عين الذات الاحديّة الحقّة . لكونه من الكمالات المطلقة والصفات الحقيقيّة . ولن يتكثّر بتكثّر المعلولات ابداً ، بل يشتدّ ظهور وحدته ، كلّما ازداد تكثّر المعلولات ، على سياق ما فى اثولوجيا .

وَمِيضٌ

ولعلّك تقول . اذا كان البسيط الاحد الحقّ لازمٌ ذاتىّ ينبعث عن نفس ذاته و يزيد على صِرفِ حقيقته ، لزم ان يكون هو بنفس ذاته الاحديّة قابلا وفاعلا لذلك اللازم ، وهو محال ، اذ نسبة القابل الى مقبوله بالامكان ، ونسبة الفاعل الى معلوله بالوجوب. فكيف يتصحّحان بحسب حيثيّة واحدة ؟

فيقال لك : هذا امر قد جاض فيه عن سواء السبيل ، شيخ اصحاب الذوق فى المطارحات و فى التلويحات وفى حكمة الاشراق . وعليه عول فى احالة كون علم الله سبحانه بماسواه انطباعيّا حصوليّا بارتسام صورة المعلوم فى ذاته الحقّة ، كما فى الواح الاذهان العالية والسافلة . ثمّ اقتاس به فى ذلك خاتم المحصّلين البَرَعَةِ فى شرح الاشارات ، و مشى على ذلك فى تشكّكات كثيرةٍ علّامة المتشكّكين فى المباحث المشرقيّة .

فنحن فى الايماضات والتشريقات و فى تقويم الايمان ، اوضحنا سبيل الحقّ وحقّقنا انّ القابليّة والفاعليّة تقعان باشتراك اللفظ على معان ثلثة مختلفة . احدها كون الشيء قابل لمفهوم ، بمعنى كونه متّصفا بذلك المفهوم ، وفاعلا له ، بمعنى كون ذلك الاتّصاف من تلقاء اقتضائه ايّاه . والقابل بهذا المعنى ، ليس يأبى ان يكون هو الفاعل بعينه ، من غير اختلاف جهة وتغاير حيثيّة ، اذا كان الاتّصاف بالمفهوم من اقتضاء جوهر الذات ، لا من تلقاء علّة مقتضية خارجة عن قوام نفس الذات اصلا . فتكون الذات ، اذن ، ممتنعة

الانسلاخ عن الوصف فی متن الواقع و حاقّ نفس الامر ، بل انّما یصحّ انسلاخها عنه
فی مرتبة نفس الماهیّة من حیث هی هی ، کما الامر فی لوازم الماهیّة بالقیاس الی ملزومها.
فنسبة هذا القابل الی مقبوله ، بالوجوب لا بالامکان بالضرورة . و علی هذا السبیل عاقلیّة ۳
المجرّد عن المادّة و معقولیّة لذاته البسیطة ، فانّ ذلک لایستوجب تکثّر او تغایر الا
فی الذات ولا فی الاعتبار اصلا .

و ثانیها کون الشیء قابلاً ، بمعنی کونه مستفیداً متاثّرا من الجَنبَةِ العالیة ، وفاعلاً ٦
بمعنی کونه مفیدا مؤثرا فی الجنبة السافلة ، کما فی الجواهر المجرّدة من العقول الفعّالة والنفوس
المدبّرة . والقابل بهذا المعنی ایضا من الجناب الاعلی ، لیس یأبیَ ان یکون هو الفاعل بعینه
فی العالم الاسفل ، ولکن لا من جهة واحدة بحسب حیثیّة غیر مختلفة ، بل من جهتین مختلفتین ۹
فی قوام الذات ، بحسب تکثّر حیثیّتین متغایرتین بالاعتبار ، وهذا القبول ایضا ، لایکون
الّا بالنسبة الوجوبیّة . کما الفعل من غیر فرق من هذا السبیل .

و ثالثها کون الشیء قابلا من القبول ، بمعنی القوة الاستعدادیّة المُضَمَّنِ فیها ۱۲
الانسلاخ عن المقبول المُستَعَدّ له اوّلاً ، ثمّ التلبّس به بالفعل اخیراً ، و فاعلاً من
«الفعل» بمعنی اخراج ما بالقوّة من جَوّ کَتَم القوّة الی متن فضاءِ الفعل . فالقابل بهذا
المعنی ، یمتنع ان یکون هو الفاعل بعینه ، بل یجب ان یکون امرا آخر مباینا له بالذات ۱۵
فی حاقّ الواقع البتّة . و یمتنع ان یکون الشیء مخرجاً لنفس ذاته من القوّة الی الفعل بوجه
من الوجوه اصلا ، اذا القابلیّة بهذا المعنی یجب ان لاتکون الّا بالنسبة الجوازیّة ، والفاعلیّة
الّا بالنسبة الوجوبیّة . فهذا الضابط هو میزان الحقّ ومعیار الحکمة فی هذه المسئلة . ۱۸

و امّا امتناع کون علم العلیم الحقّ حصولیّا انطباعیّا ، بارتسام الصورة الذهنیّة
الظلّیّة فی ذاته الاحدیّة الحقّة الواجبة من کلّ جهة ، فسبیل برهانه ما نحن سلکناه فی
التقویمات والتصحیحات من مسالک عمیقة تحقیقیّة ، لاما استنهجه هؤلاء الحائدون عن ۲۱
السبیل . وقد اعلن شریکانا فی التعلیم والریاسة من قبلُ ، بمثل ما تلوناه علیک ، کلّ
فی تعلیقاته بعبارة واحدة ، حیث قالا بهذه الالفاظ :

تعليق: القابل يعتبر فيه وجهان ، احدهما ان يكون يقبل شيئاً من خارج ، فيكون ثمّ انفعال وهيولى تقبل ذلك الشيء الخارج ، وقابل لما هو فى ذاته من ذاته، لا من خارج ، فلا يكون ثَمَّ انفعال . فان كان هذا الوجه الثانى صحيحاً ، فجايز ان يقال على البارى تعالى .

ثمّ قالا بهذه العبارة . وفرقٌ بين ان يوصف جسم بانّه ابيض، لان البياض يوجد فيه من خارج ، و بين ان يوصف بانه ابيض ، لانّ البياض من لوازمه ، وانّما وجد فيه لانّه هو ، لو كان يجوز ذلك فى الجسم . واذا اخذت حقيقة الاوّل تعالى على هذا الوجه ، و لوازمه على هذه الجهة ، استمرّ هذا المعنى فيه ، و هو انّه لا كثرة فيه ، و ليس هناك قابل و فاعل ، بل هو من حيث هو قابل هو فاعل ، و هذا الحكم مطرّد فى جميع البسايط ، فانّ حقايقها هى انّها تلزم عنها اللوازم وفى ذاتها تلك اللوازم ، على انّها من حيث هى قابلة فاعلة ، فانّ البسيط عنه وفيه شيء واحد، اذ لا كثرة فيه ، ولا يصحّ فيه غير ذلك. والمركب يكون ما عنه غير ما فيه ، اذ هناك كثرةٌ . و ثَمَّ وحدةٌ ، و حقيقته انّه يلزم ذلك ، فيكون عنه و فيه شيئاً واحدا . وكلّ اللوازم هذا حكمها ، فالوحدة فى الاوّل تعالى هى عنه وفيه ، لانّها من لوازمه . والوحدة فى غيره واردة عليه من خارج ، فهى فيه لا عنه ، و هناك قابل . و فى الاوّل تعالى القابل والفاعل شيء واحد . انتهى قولهما بالفاظهما .

ثمّ قال الشريك فى الرياسة :

تعليق : البسايط ليس فيها استعداد ، فانّ الاستعداد هو ان يوجد فى الشيء شيء عن شيء لم يكن ، و يكون استعداده لقبول ذلك الشيء مقدّما على قبوله بالطبع.

تعليق : النفس الانسانيّة لا يصحّ ان تكون فاعلة المعقولات قابلا لها بعد ان لم تكن. فانّ مثل ذلك يجب ان يسبقه معنىً مّا بالقوّة وفيها استعداد . فامّا الشيء الّذى حقيقته ان تلزمه المعقولات دائما ، فلا يجب ان يكون فيه معنىً مّا بالقوّة .

تعليق : لو كانت النفس الانسانيّة تفعل المفعولات بعد ان لم تكن تفعل ، لكان

فیهما معنیً مّا بالقوّة .

تعلیق : الّذی یقبلا المعقولات ، لایصحّ ان یکون فاعلا للمعقولات ، لانّه لایصحّ ان یکون شیء واحد فاعلا و قابلا ، بعد ان لم یکن فاعلا وقابلا، فانّه یسبقه معنی مّا بالقوّة . ۳

تعلیق : اقول انّه لایصدر عن شیء واحد بسیط من جمیع الجهات ، الّا شیء واحد. فقد عرفت ان الشّیء لایوجد عن الشیء ، ما لم یجب عنه ذلک الشیء . فاذا وجب ان یصدر عن شیء شیء ، ثمّ صدر عنه من حیث وجب ان یصدر عنه الشیء الاوّل، ومن جهة ذلک الوجوب شیء آخر غیر الاوّل ، لم یکن واجبا ان یصدر عنه الاوّل، و اذا لم یکن بسیط ، یصحّ ان یصدر عنه . فان صدر عنه من جهة طبعه شیء ، و من جهة ارادته شیء آخر ، کان الکلام فی اثنینیّة الطبع والارادة ووجوبهما عن شیء بسیط وصدورهما عنه ، کالکلام فی الاوّل . فیقال : لم وجب عنه ، من حیث الطبع کذا ، و من حیث الارادة کذا : فاذن ، لایصحّ ان یکون فی واجب الوجود کثرة اصلا . انتهی کلام التعلیقات . ۶ ۹ ۱۲

فقد تلخّص انّ کلّ ما هو بهاء حق للمتقرّر بما هو تقرّر ، وکمال مطلق للموجود بما هو وجود ، فانّه یجب ان یکون هو بعینه نفس صِرْفِ حقیقته الحقّة ، وعین مرتبة ذاته الواجبة سبحانه ، لامن لوازم ذاته الزائدة علی کنه حقیقته . وما لایکون کذلک من صفات الکمال و نعوت الجلال ، کابداع ماهیّةٍ فماهیّةٍ ، و ایجاد انیّةٍ فانیّةٍ . فمن لوازمه المقتضاة لنفس حقیقته ، والتابعة لکمال ذاته وکبریاء مجده . واللّازم القریب لذاته الاحدیّة الحقّة من کلّ جهة ، یمتنع ان یکون الّا بسیطا واحدا ، وهو وجوب صدور المعلول الاوّل البسیط الذات عنه ، ثمّ لوازمه التابعة متکثّرة فی درجات مترتّبة ، کایجادات المعلولات المتقدّمة فی المرتبة علی وجوداتها فی ترتیب نظام الفیض ، الی اقصی الوجود ، ثمّ مّا یترتب علیها من الاضافات التابعة والسلوب اللازمة ، علی التراتیب المتنازلة طولا وعرضا ، الی ساقة النظام فلیُتَثَبَّت . ۱۵ ۱۸ ۲۱

وَميضٌ

ومن حيث تعرّفتَ، فاعلمن انّه كماوحدة العلّة الموجبة التامّة مستوجبة وحدة
٣ المعلول، اذليس فى مُنّة طباع الكثرة استحقاق ان تصدر معاً عن العلّة الواحدة الحقّة
فى درجة واحدة، فكذلك الامر منعكس من جنبة المعلول. فوحدة المَعلول بطباعها
مستدعية وحدة والعلّة. ويمتنع ان يستند معلول مّا واحدٌ، وحدةً بالشخص اوبالنوع،
٦ الى علّتين مستقلّتين، ولو على البدليّة، وسواءٌ فى الامتناع اكان ذلك على التعاقب
والاستعقاب، على سبيل التناوب فى الفطرة الثانية، ام على التساوم والاستدال من بدؤ الامر
فى الفطرة الاولى، و اَكانت المتعاقبات فى الفطرة الثانية اوالمتساومات فى الفطرة الاولى
٩ عِلَلاً تامّاتٍ، ام شروطاً و متممّاتٍ للعلّة على سبيل التبادل. فذلك ايضا يُفضِى
الى اختلاف العلّة التامّة بالمعنى اوبالعدد. و بالجملة، يمتنع استناد طبيعة واحدة بعينها،
الى طبيعتين مختلفتين بالمعنى اوبالعدد مطلقا. اليس؟ - امّا ان يكون لخصوصيّته احدى
١٢ الطبيعتين بخصوصها قِسط مّا من المدخليّة فى العلّية، من حيث افتقار المعلول اليها بخصوصها،
واعتلاقه بها بالذات البتّة، فلم يكن يتصحح ان يتحقّق المعلول بالاخرى، ويستحيل أن
تَنُوبَ تلك عن هذه فى افاضته واستحداثه اوادامته واستبقائه بتّة. اولايكون للمعلول
١٥ افتقار الى شىء من الخصوصيّين، من حيث الخصوصيّة اصلا، بل كانت كلّ واحدة
منهما مُلغاة الخصوُصيّة فى ذلك راساً، فتعود العلّيّة الى الطباع المشترك، و تكون
العلّة المفتاق اليها بالذات على الحقيقه هى القدر المشترك الّذى هو طباع واحد و طبيعة
١٨ وحدانيّة، وكلّ واحدة من الخصوصيّتين بخصوصها هى المشتملة على ماهو العلّة بالذات،
وليست هى العلّة على الحقيقة. و بالحملة، ليس يصحّ ان يستند المعلول على الحقيقة الّا
الى مايفتقر اليه و يعتلق به و يتوقّف عليه بخصوصه بالذات. وماعدا ذلك، فلا يكون
٢١ له اليه استناد، الّا بالعرض، بالضرورة العقليّة. وسواءٌ على النّبا الّذاتيّين اُفسّرت
العلّيّة بالمُفتَقَر اليهيّة، ام بالمعنى المصحح لتخليل الفاء. وبعض من يتنطّع من المقلّدين.
يَتمَجمجُ بمالامرجع له الى رادّة. فليتبَصّر.

وَمِيضٌ

فهما اختلفت العلّة فى ظاهر الامر ، كانت العلّة بالحقيقة هى القدر المشترك ، والخصوصيّات مُلغاة الاعتبار فى العلّية ، الّا بالعرض . والحاصل كما فى نقد المحصّل ، ٣
انّ المعلول حينئذ مفتقر الى ماتشترك فيه العلل ، من حيث هى علل ، لاالى خصوصيّاتها .
فقضيّة البرهان ، وجوب انحفاظ الوحدة بين العلّة والمعلول بالذات ، على الاستلزام المتكرّر من جَنبيّتَيهِما ، بحسب طباع العلّيّة والمعلوليّة بالذات . ولٰكن ذلك من ٦
جانب العلّة وفى جنبة طباع العلّية على سبيل الاقتضاء ، ومن جانب المعلول وفى جنبة طباع المعلوليّة على سبيل الاستدعاء . فان رِيمَ ان يكون الامر من ذلك الجانب ايضا على سبيل الاقتضاء ، قيل انّ طباع المعلوليّة بالذات علّة مقتضية لكون المعلول الواحد ٩
مفتقرا الى علّة واحدة ، كما طباع العلّيّة بالذات علّة موجبة لكون العلّة الواحدة مقتضية لمعلول واحد . فهٰذا حكم اصل الوحدة هناك : فامّا نحو الوحدة الشخصيّة او النوعيّة او الجنسيّة ، ففى العلّة الفاعلة يقضى العقل الصريح انّ وحدة مجعولها ومفطورها يمتنع ان ١٢
تكون اقوى تحصّلا من وحدتها ، وانّ الارادة الكلّيّة المرسلة والراى الكلّى المرسل ، لاينبعث ولايصدر عنهما فعل متعيّن . فالطبيعة المرسلة النوعيّة ، اذ هى سواسية النسبة الى الشخصيّات المتعيّنة ، لاتستطيع ان يكون من صنعها اخراج هويّة متعيّنة شخصيّة ١٥
من النسبة الامكانيّة الى النسبة الوجوبيّة . وكذلك الطبيعة المرسلة الجنسيّة ، نسبتها الى التعيّنات النوعيّة واحدة . فكيف يتصحّح من تلقائها خروج تعيّن نوعىّ من النسبة الجوازيّة الى النسبة الوجوبيّة . وامّا فى مطلق العلّة من الشرايط والمصحّحات ، فلاانقباض ١٨
للعقل من ان يكون لطبيعة مّا مرسلة واحدة ، بالوحدة النوعيّة اوالوحدة الجنسيّة مثلا ، مدخليّة فى استتمام فاعليّة العلّة الفاعلة لهويّة شخصيّة متعيّنة ، او لطبيعة نوعيّة محصّلة ، على ماانا اذهب اليه وارى انتجاهَ البرهان شطره . ٢١

والشريك فى الرياسة يذهب الى ايجاب الانعكاس من الجنبتين مطلقا فى مطلق العلّة . ويحكم فى رابعة برهان الشفاء ، احتذاءً لما فى التعليم الاوّل ، وفى الالهىّ منه ، انّ

المعلول المتّحد بالنوع لايستند الى المتّحد بالجنس اصلا . والواحد بالنوع يجب ان يكون لمطلق علّته الوحدةُ الشخصيّة او الوحدة النوعيّة . وليستُ اجد مساق البرهان اليه ، الّا فى العلّة الجاعلة الّتى هى المخرجة من القوّة الى الفعل ، ومن البطلان الى التقرّر ، ومن الجواز الى الوجوب ، وفى حيثيّات ذاتها المصحّحة للاستناد الى جاعليّتها بالفعل .

وَمِيضٌ

اليس؟ — انّما العلّة على الحقيقة هى المُفتَقَرُ اليه بالذات والمعلوليّة الصدوريّة ، انّما مناطلها ومِلاكُها ومنبَعُها ومعدنها ، طباع الامكان الذاتىّ . والامكان الذاتىّ ، انّما مقتضاه ، فى جليل النظر ، الافتقار والاستناد الى العلّة الفاعلة ، وعند النظر الدقيق ، كون العلّة الفاعلة واجبة الوجود بالذات . فاذن ، لاعلّة بالذات على الحقيقة ، الّا العلّة الفاعلة ، وسائر العلل المصحّحات الاستناد الى فاعل الذات وصانع الوجود بالفعل ، اذ لم يكن للمعلول فى جوهر ذاته صلوح الصدور عن فاعله ، من غير واسطة ورابطة ومُعِدّ ومُهيِّىءٍ . وليس يصحّ ان يكون لمعلول واحد بعينه ، بالنظر الى جوهر ذاته ، الّا علّة فاعلة تامّة واحدة بعينها ، يستند وجوده بالفعل الى وجودها ، وعدمه بالفعل الى عدمها . والجاعل الفاعل لجوهر الذات الشخصية يمتنع ان يكون الّا موجودا متعيّنا متشخّصا بذاته . وربّما يُحوِج خصوصيّة ذات المعلول ، بحسب مرتبته فى الامكان ، الى ان يُعتَبَر انضمامُ طبيعةٍ مّا مرسلة من المهيّات والمصحّحات الى جاعله الشخصىّ ، لتتمّ العلّة الفاعلة التامّة الواحدة بالشخص . وليس يوجب ذلك خروجَها عن الوحدة العدديّة الشخصيّة ؛ كما جاعل الهيولى الشخصيّة المبهمة يوجدها ويستبقيها بصورةٍ مّا من الصور الجوهريّة المتواردة عليها ، وهو واحد بالعدد متعيّن بالشخص ، فشخصيّة العلّة التامّة للهيولى الواحدة بالشخص ، مُستَحفَظَةٌ بتشخيص جاعلها الشخصىّ المتعيّن بوحدته الشخصيّة ، فى مستبقاة الوجود والتشخّص بعلّتها التامّة الواحدة بالشخص ابداً . و كذلك ليس يصحّ ان تكون لعدم المعلول المعيّن علّة ، الّا عدم علّته التامّة الواحدة بعينها . فامّا عدم احدى العلل بعينها او لابعينها ، وعدم احد الاجزاء بعينه او لابعينه ،

ان كان المعلول مركّب الذات ، فليس ممّا له وصف العلّيّة بالذات وعلى الحقيقة . بل انّما يقارن ويلزم ماهو العلّة بالذات على الحقيقة .

وَميضٌ

فاذن ، قد انصرح انّما يتعاطاه المقلّدون ويدور على افواههم وتمُورُ به السنتُهم ، انّ اللّازم الاعمّ يصحّ ان يتحقّق فى غير الملزوم ، بخلاف اللازم المساوى ، وانّ اتّحاد اللوازم لايصادم اختلاف الملزومات ، لجواز كون اللّازم اعم تحقّقا من الملزوم ، امر لامصير له الى عالم الحقيقة ، وانّما معادُه خلط ما بالعرض بما بالذات ، والضابط الصحيح فى ميزان العقل الصريح ، اِنّ ایّ معنىً يلزمَ خصوصيّاتٍ فوقَ واحدةٍ ويُلحَقُ بها او يُنتزَعُ منها ، وایّ مفهوم يُحمَلُ على خصوصيّاتٍ عدّةٍ ، كان من جوهريّاتها المقوّمة او من عرضيّاتها اللّاحقة ، فانّ مناط اللزوم ومستحقّ الالحاق ومبدأ الانتزاع ومطابَقَ الحمل ، انّما هو الطباع المشترك ، ولاحظّ لشىء من الخصوصيّات من ان يكون لها بخصوصها مدخل بالذات فى تصحيح ذلك اصلا ، وان كانت الخصوصيّة داخلةً فى الملزوم والملحوق به والمنتزع منه والموضوع بالعرض ، على ان يسوغ للعقل اعتبار اللزوم واللحوق والانتزاع والحمل بالنسبة الى الطبيعة المرسلة المخلوطة فى متن الواقع .

ثمّ عند التفتيش فى اللحاظ التحليلىّ ، يقضى الفحصُ انّ الملزوم والملحوق به والمنتزَع منه والموضوع بالذات ، ليس الّا الطبيعة المشتركة بتّةً ، دون شىء من الخصوصيّات بحسب الخصوصيّة . وكذلك مهما حمل مفهوم مّا على طبيعتين مترتّبتين بالاعمّيّة والاخصّيّة ، او لزمهما معنىً مّا فى الوجود او بحسب الماهيّة ، كان من المنصرح للعقل الصريح عند اللحاظ التحليلى ، انّه انّما موضوع الحمل او مناط اللزوم بالذات وبالقصد الاوّل على الحقيقة ، ليس الّا الطبيعة الموصوفة بالاعمّيّة ، ثمّ من جهتها و بحسبها الطبيعة الاخصّ الملغاة خصوصيّتها فى استحقاق ذلك الحمل او اللزوم وتصحيحه الّا بالعرض .

ثمّ على مانحن ذهبنا اليه ، من وجوب انحفاظ اصل الوحدة العدديّة بالاستلزام المتكرّر على الانعكاس من الجنبتين ، نوعيّة كانت اوجنسيّة ، دون نحو الوحدة بخصوصها ،

انّما يستلزم تأحّد اللازم بالحقيقة النوعيّة ان يكون الملزوم بالذات طبيعةً وحدانيّةً، نوعيّةً كانت او جنسيّةً. والممتنع هو كون الواحد بالنوع لازماً لكلٍّ من خصوصيّات
٣ الحقايق المتخالفة بالماهيّة او بالعدد، لزوما بالذات، اذ انّما الملزوم بالذات هناك القدر المشترك، لااختلاف نحو الوحدة نوعيّةً وجنسيّةً فى طبيعتى حاشيتى اللزوم.

فامّا على ماذهب اليه الشريك ومعلّم المشّائين ومفيدهم الصناعةَ، من انّ المتّحد
٦ بالنوع، لايستند اصلا الّا الى المتّحد بالنوع، فاتّحاد اللوازم فى الحقيقة النوعيّة، يكون دليل اتّحاد الملزومات ايضا بالحقيقة النوعيّة. ولعلّامة المتشكّكين، فى المباحث المشرقيّة وفى الملخّص، ضروب من التشكّك فى هذا الضابط، ابطلناها فى التقديسات وفى تقويم
٩ الايمان وفى غيرهما.

وَمَيْضٌ

ممّا ينفرع عن اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقّ، من حيثيةٍ واحدة فى
١٢ درجة واحدة، اصل آخر يقال له «قاعدة الامكان الاشرف». وهو اصل شريف كريم مغزاه عظيم جدواه، استعمله معلّم المشّائين ومُفيدُهم الصناعةَ، فى اثولوجيا وفى كتاب السماء والعالم، والشريك فى الرياسة فى مواضع عديدة فى الشفاء والتعليقات، وعليه اسّس
١٥ فى ساير كتبه ترتيبَ نظام الوجود، وكذلك الشريك فى التعليم. وغاص فيه شيخ اصحاب الذوق والتفريد، فى المطارحات والتلويحات وحكمة الاشراق، غوصاً عميقاً. وابتحث عنه من مقلّديه صاحب الشجرة الالهيّة ابتحاثا مبسوطا مستطيراً.

١٨ فنقول: تحرير دعواه انّ كلّ ممكن موجود فى عالم الامر واقليم الابداع، فانّ الممكن الاشرف منه موجود بالفعل قبله فى درجة عقليّة متقدّمة. وبرهانُ مَغْزاهُ انّ اوّل ماصدر عن البارئ الاوّل، عزّ وجلّ، يجب ان لايتصوّر فى عالم الامكان اشرف
٢١ وافضل منه اصلا. لانّه ان صحّ ان يسع طباع الامكان مايكون اشرفَ وافضل منه، فلايخلو امّا ان يوجد ذاك فى درجة وجود هذا، او فى درجةٍ اخرى متاخّرةٍ عن درجته، وامّا ان لايوجد رأساً. فان وجد فى درجته، لزم ان يصدر الواحد الحقّ من كلّ جهة اثنان

فی درجة واحدة . وان وجد فی درجة اخوی بعد درجته، کان هذا المتقدّم علیه بالدرجة علّة لوجوده لامحالة، وجزءاً من علّة وجوده، فیلزم ان یکون المعلول الامریّ الابداعیّ، اشرف وافضل من علّته . و ذلک باطل مستحیل . وان لم یوجد رأساً ، وهو ممکن الوجود بالذات ، ولا مصحّح لصدوره و فیضانه عن المبدع الفیّاض الّا امکانه الذاتیّ ، فیلزم لامحالة ان یکون عدم دخوله فی عالم التقرّر والوجود ، من تلقاء عدم علّته من حیث انّه بمرتبة فضله و شرفه یستدعی جاعلا اَتَمَّ و اَکرمَ و اَعزَّ واَمجدَ من جاعل هذا الصادر الذی هو افضل و اشرف منه ، و جاعل هذا الصادر ان هو الّا الباریّ الاوّل القیّوم الواجب بالذات ، عزّ مجده . فیلزم ان یکون هو مستدعیّا مبدعاً آخر یکون اعلی وامجد من الفعّال الفیّاض الواجب بالذات . و ذلک مُحالٌ کبیرٌ ، تعالی عنه عزّه وعلاه علوّا کبیراً . فهذا حقّ تقریر هذا البرهان ، علی ابلغ الوجوه وامتنها.

ولنورد ما فی حکمة الاشراق متناً و شرحاً بعبارته قال : « انّ الممکن الاخسّ اذا وجد . فیلزم ان یکون الممکن الاشرف قد وجد » یعنی قبل الاخسّ . و هو اصل عظیم ، تبتنی علیه مسائل مهمّة، کما سنعلم . وهو من فروع انّ الواحد الحقیقیّ لایصدر عنه الّا الواحد . « فانّ نورالانوار اذااقتضی الاخسّ الظلمانیّ ، بجهته الوحدانیّة، لم یبق جهة اقتضاء الاشرف » لانّه ذوجهة واحدة ، لااکثر . واذا کان کذلک، فامّا ان یجوز صدور الاشرف عنه بواسطة اودونها ، اولایجوز مطلقا . فان جاز بغیرواسطة، فقد جاز ان یصدر عن الواجب لذاته فی مرتبة شیآن ، هماالاشرف والاخسّ ، وهو محال. وان جاز بواسطة ، فیلزم جواز کون المعلول اشرف من علّته ، لانّ التقدیر انّ صدور الاخسّ عنه بغیر واسطة . اذلو کان بواسطة معلول آخر للواجب ، والعلّة اشرف من المعلول و متقدّمة علیه بالذات ، فیکون قد وجد قبل هذا الاخسّ ما هو اشرف منه . و هو المطلوب . فاذا جاز صدور الاشرف بواسطة ، فلاشک انّها الاخسّ لامحالة . فیکون قدجاز صدور الاشرف عن الاخسّ ، وهو غیر جایز ، بخلاف عکسه . وان لم یجز صدور الاشرف عنه ولا عن معلوله ، مع امکانه بالفرض ، والممکن لایلزم من فرض وجوده

محال لذاته ، بل ان لزم فانّما يكون لاسباب اُخَر غير ذاته واّلا ، لم‌يكن ممكنا ، وهو خلاف المقدّر . «فاذا فرض موجودا» وليس وقوعه بواجب الوجود ولا ببعض معلولاته ،
٣ لانّ كلامنا الآنَ مبنىّ على عدم جواز صدوره عنهما ، فبالضرورة وجوده « يستدعى جهة تقتضية اشرفَ ممّا عليه نور الانوار » لكونه اشرف من معلوله ، مع انّ شرف المعلول من شرف علّته واقتضائها ، « و هو محال » لاستحالة تصوّر جهة اشرف ممّا
٦ عليه نورالانوار . « هذا » تقريرالبرهان مع مراعاة نظم الكتاب .

و امّا على النظم الطبيعىّ ، فان يقال : لووجدالممكن الاخسّ ، ولم يوجد الممكن الاشرف قبله ، لزم امّا خلاف المقدّر ، اوجواز صدور الكثير عن‌الواحد ، اوالاشرف
٩ عن‌الاخسّ ، اووجود جهة اشرف ممّا عليه نور الانوار . لانّ وجود الاخسّ ، ان‌كان بواسطة ، لزم الاوّل . وان‌كان بغير واسطة ، و جاز صدور الاشرف عن الواجب ، لزم الثانى . و ان جاز عن معلوله ، لزم الثالث . و ان لم يجز عنهما ، لزم الرابع . و اذا
١٢ بطلت الاقسام كلّها ، على تقدير وجود الاخسّ مع عدم وجود الاشرف قبل بالذات ، فذلك التقدير باطل . و يلزم من بطلانه ، صدق الشرطيّة المذكورة فى صدر الفصل الّتى هى قاعدة الامكان الاشرف ، واذالاشرف من الواجب ولا من اقتضائه ، فمحال
١٥ ان يتخلّف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ، و يجب ان يكون الاشرف اقرب اليه ، و ان تكون الوسايط بينه و بين الاخسّ هى الاشرف . فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات ، من غير ان يصدرعن‌الاخسّ الاشرف ، بل على‌العكس من‌ذلك الى آخر
١٨ المراتب . انتهى كلام شرح الاشراق بالفاظه .

وَمِيْضٌ

انّ فى هذا البرهان شكّاً مُعضلاً ، انّما ضمان حلّه على ذمّتنا ، بفضل‌الله
٢١ سبحانه‌ورحمته . ولاسبيل الى تحقيق مرّالحقّ فيه ، الّا من قِبَلِنا ، كمافى‌سائرمعضِلات الغوامض وعوِيصاتها . وهو انّ فى نظمه خلطاً للامتناع والامكان بالذات بالامتناع والامكان بالقياس الى الغير ، واِغفالاً عن امكان كون‌الممتنع بالذات ممكنا بالقياس الى‌الغير ، لابالغير ،

و امکان کون الممکن بالذات ، بحیث یکون الممتنع الذاتی ممکنا ، لآبه بل بالقیاس الیه .
فجهة اشرف ممّا علیه نور الانوار ، من المحالات بالذات بتّةً . ولکن لایستحیل امکانها
بالقیاس الی الممکن الاشرف المستدعی ایّاها . ۳

قال بعض من یتنطّع من المقلّدین فی شرح الهیاکل ، بعد تحریر نظم البرهان بمادّته
وصورته. انّما یتمّ ابطال الشقّ الاخیر ، لوکان امکان المعلول مستلزماً لامکان العلّة ،
و هو منقوض بانّ انتفاء المعلول الاوّل ممکن ، مع انّ علّته و هو انتفاء الواجب ۶
مستحیل . والتحقیق انّ امکان المعلول یستلزم امکان العلّة ، نظرا الی ذات المعلول ،
بمعنی انّه اذا نُظِرَ الی المعلول ، لم یوجد فیه مایوجب استحالته . وانتفاء ذلک ممنوع
فی صورة النزاع ، کما فی صورة السند . ویمکن ان یُقَرَّر هکذا : مالیس موجودا قبل ۹
الموجود الممکن ، لیس ممکنا اشرف منه . و ینعکس بعکس النقیض الی قولنا . ماهو
ممکن اشرف ، فهو موجود قبله . بیان الاوّل انّه لوکان ممکنا اشرف ، فعلی تقدیر
وجوده ، امّا ان یوجد من الواجب بلاواسطة ، وقد فرض وجود الاخسّ منه بلا ۱۲
واسطة ، فیلزم صدور الکثیر عن الواحد ، او بواسطة و تنحصر فی الاخسّ ، فیلزم کون
العلّة اخسّ من المعلول . واللازمان محالان . و ما یلزم منه ، علی تقدیر وجوده ، محال ،
فهو محال . فامکانه یستلزم کونه محالا . وفیه ایضا مثل النظر السابق . والحقّ انّه ان ارید ۱۵
بـ« امتناع الاشرف » ما یشمل الامتناع بالغیر ، فهو کذلک . و ان ارید الامتناع بالذات ،
فلایتمّ کما ذکر . انتهی قوله .

فیجب علینا ، اذن ، ان نؤدّیَ الیک من حقّ القول فیه ما علی ذمّتنا ضمانه ، ۱۸
فنقول : هل انت متحقّق ماعلّمناك فی صحفنا ، باذن الله سبحانه ، انّ اساس العقل
المضاعف فی اصول المعارف الربوبیّة ، ان تستیقن انّ القیّوم الواجب بالذات ، جلّ
ذکره ، لیس سبیل تمجید مجدهِ وعُلاه ان یقال : من المحال بالذات جهة قُدسٍ وکمالٍ ۲۱
و بهاءٍ و جمالٍ اعزّ و اجلّ و امجدوا علی ممّا علیه قُدسُه وکمالُه و عزُّهُ و جلاله .
بل انّ سبیله ان یُعتَقَد ، انّ حیثیّة الوجوب بالذات ، حقّیّة محضة من کلّ جهة

کبریائیّة ، وفعلیّة حقّة من کلّ حیثیّةٍ کمالیّة ، و انّ هذه الحیثیّة الواحدة الوجوبیّة
۳ بوحدتّها الحقّة وبساطتها المطلقة بعینها ، جملة حیثیّات المجد والکمال و قاطبة جهات العزّ
والجلال ، ومستحقّة جمیع الاسماء الحسنی العزّیّة والکمالیّة ، من غیر اختلاف حیثیّةٍ
وحیثیّة و تغایر اعتبار واعتبار اصلا ، و انّ نور الانوار الواجب بالذات ، من بحت کنه
۶ حقیقته ، و صِرف حیثیّة ذاته الاحدیّة الحقّة ، من کلّ جهةٍ تامّ وفوق التمام من جمیع
الجهات الکمالیّة ، وغیر متناهی الشدّة فی جمیع جهات العزّ والجلال والمجد والکمال ،
و غیر متناهی الّلا نهایة الشِدّیّةِ ، ولاتناهیه الشّدّیّ الکمالیُّ ایضا غیر متناهی الّلا
۹ نهایة مرّاتٍ غیرَ متناهیة. فهو عزّ سلطانه ، فی جمیع جهات البهاء والجمال والقدس والکمال ،
وراء مایتنا هی بما لایتناهی ، ووراء مالایتناهی بمالایتناهی ، و ذلک ایضا الی لانهایةٍ
بحسب الشدّة بالفعل . ولایمکن ان تُصَوَّر مرتبة من مراتب المجد والکمال والنور والبهاء
۱۲ والعزّ والکبریاء ولا مرتبة من مراتب التمام والشدّة فیها ، ولا مرتبة من مراتب لاتناهی
التمامیّة والشدّة ، ولا من مراتب لاتناهی الّلا تناهی ، الّا وهی و ما فوقها الی لانهایة
بالفعل ، متحقّقة جمیعاً فی الذات الحقّة الواجبة الاحدیّة . من حیث کُنه الحیثیّة الواحدة
۱۵ الوجوبیّة . فاذن ، وجود الواجب بالذات و کمالُ وجودِهِ ، وحقیقتُه و کمالُ حقیقته ،
واحدٌ . وکذلک کمالُه واقصی الکمال ، ولاتناهیه فی مراتب الشدّة ، ولاتناهی لاتناهیه ،
واحد . وکذلک نور الانوار الواجب بالذات ، هو الملک المطلق بالنسبة الی جمیع ماسواه ،
۱۸ ای بالنسبة الی کلّ مایَسَعُهُ نِطاقُ طباع الامکان ، لانّ الملک المطلق ، هو الّذی له
ذاتُ کلِّ شیء ، ولیس ذاتُه لشیء . والواجب بالذات کذلک ، لان کلّ ممکن الذات
و جائز الوجود ، فهو امّا منه اوممّا منه . وغایةُ غایات الفعل فی حقّه ، هو کونه فاعلا
۲۱ لها لذاته . فیکون ذاتِ کلٍّ ممکن له . و یصحّ ایضاً تعلیل کون الممکنات له بکونها
منه . فالممکنات باسرها مملوکة بذواتها للواجب بالذات ، بلاواسطة او بواسطة ، اذلا
مدخل فیها لغیره ، وغیرِ مالامدخل فیه لغیره ، والمملوك ومالَهُ لمولاه . و ذلک کلّه
من خواصّ حقیقة الوجوب بالذات ، ولوازم طباع الامکان الذاتیّ .

و اذ تحققتَ اساس هذا الاصل ، انکشف لک انه لیس فی نظم هذا البرهان تدلیس خلط الامتناع والامکان بالذات بالامتناع والامکان بالقیاس الی الغیر، بل انّ فی مزاج هذا التشکّک فساد الخلط بین امتناع استدعاء المعلول امراً فی العلّة ، و بین امتناع ۳ حصول مستدعاة من العلّة . والخلط بین استدعاء المعلول امراً هو حاصل بالفعل فی العلّة ، و بین استدعائه امراً فی العلّة یمتنع دخوله فی الحصول ، بل فی امکان الحصول اصلا .

بیان ذلک انّ الممکن الاشرف یمتنع ان یکون ، بمرتبة شرفه وخصوصیّة کماله، مستدعیاً ۶ جهةً من جهات الفضل والشرف ، ومرتبةً من مراتب المجد والکمال فی علّة وجوده ، لا تکون تلک الجهة و ما فوقها و تلک المرتبة و ما هی اعلی و ارفع منها حاصلة بالفعل للقیّوم الواجب بالذات ، جلّ ذکره . فایّة مرتبةٍ کمالیّة تستدعیها خصوصیّة الممکن ۹ الاشرف ، ایّ ممکن کان فی العلّة ، حتّی یصحّ استناده الیها فی الوجود، فانّها وما فوقها الی لانهایة متحقّقة بالفعل فی الواجب بالذات بتّةً ، علی ما تعرّفت .

فاذن ، العقد الّذی هو مقدّمة البرهان فی الشقّ الاخیر ، هو انّ الممکن الاشرف ۱۲ یمتنع بالذات ان یستدعی مرتبةً من المجد والشرف فی العلّة ، لا تکون تلک المرتبة و ما فوقها موجودة بالفعل فی علّة الممکن الاخسّ ، اعنی القیّوم الواجب بالذات ، جلّ مجده . فیستحیل ان یکون عدمه ، من جهة عدم علّته . اذ علّته المستدعاة له ، من حیث ۱۵ المجد والشرف ، موجودة بالفعل بتّةً . لا انّه یستدعی علّةً امجدَ واشرف من الواجب بالذات ، وهی ممتنعة . و بالجملة ، انّما المأخوذ فی البرهان ، انّ استدعاء و مرتبةً کمالیّةً غیر حاصلة بالفعل فی علّته ، ممتنع بالذات ، علی ما قد تحقّقتَه . لانّ ذلک ۱۸ الاستدعاء منه ممکن ، و مستدعاه ممتنع الحصول بالذات . فاستقمّ ، کما اُمِرْت ، وتثبّتْ علی الحقّ ؛ ولا تکونَنّ من الجاهلین .

و َمیْضٌ ۲۱

انّ لنا علی اصل القاعدة برهانا من سبیل آخر ابسط والطف . ا لَسْتَ قد دریتَ بما ادریناک ؟ـ انّه ما لم تکن بین ذاتین بخصوصهما مناسبةٌ ذاتیّةٌ ، وخصوصیّة ارتباطیّة

لاتكون هى بين ساير الاشياء ، لم‌يكن تتصحح هناك علاقة العلّيّة والمعلوليّة . افكيف يصحّ ؟ـ ان يكون شيء بخصوصه قد ماز من بين‌الاشياء و من عرض الماهيّات ، شيئاً بعينه و ماهيّةً بخصوصها ، بالترتّب عليه وجوداً وعدماً ، و ليس هناك بحسب جوهر الذات مناسبة مصحّحة لذلك الاختصاص اصلا . كانّك ان سوّغتَ ذلك ، فقد عيهتْ فطرتك وايفتْ قريحتك . و اذن ، فنقول . اذ اصدر عن البارئ الواجب بالذات ، جلّ ذكره ، معلول مّا ممكن ، ويَسَعَ طباعَ عالم الامكان و اقليم الابداع ممكنا بالذات اشرف منه ، فيكون ذلك الممكن الاشرف ، بحسب مرتبته فى الشرف والفضل ، اقرب لامحالة من‌البارئ الواجب الذات الّذى هوالمستوى على عرش اقصى الكمال والمجد ، بالنسبة الى هذا الممكن الصادر بالفعل . فيكون قدجرَى امرالابداع والايجاد ، على خلاف مايقتضيه امر المناسبة الذاتيّة . وذلك باطل ، كماهوالمستبين .

وَمَيْضٌ

و من سبيل آخر ، قد تاصّل فى كتاب التقديسات ، انّ من خواصّ الوجوب بالذات ، انّه اذا فرض استناد ممكن مّا ، اىّ ممكن كان ، الى الواجب بالذات ، بلاوسط او بوسط ، لزم من ذلك ان يكون ذلك الممكن بالذات واجب الوجود فى حاقّ الواقع ، من تلقاء ذلك الاستناد بتّة . و اذا فرض عدم استناده اليه ، لزم‌من‌ذلك ان يكون هو ممتنع‌الوجود فى‌الواقع البتّة . وكذلك من لوازم طباع الامكان الذاتىّ . ذلك بالنظر الى ذات الممكن فى متن الواقع . و اذن ، فنقول . اذا لم‌يكن استنادالممكن الاشرف الى الواجب بالذات ، مستلزماالاستيجاب وجوده بالفعل ، لم‌يكن‌الواجب‌واجبا بالذات ، ولا الممكن ممكنا بالذات . هذا خلف . واذ وجوب وجوده عنه ، فى درجة وجودالاخسّ او بعد درجته ، مستحيل‌بقضاءالفعل‌وحكم البرهان ، فاذن ، يتعيّن‌وجوب وجوده عنه سبحانه ، قبل وجودالاخسّ عنه . فليُتثبّت .

وَمَيْضٌ

وليعلم انّ هذه القاعدة ، انّما يطّرد حكمها فيما فوق الكون و فى ترتيب نظام

الوجود فی السلسلة البدوية . و امّا فيما تحت الكون، فربّما يكون الممكن الاشرفَ قدعيقَ
عن الوجود بعوايق المادّة الهيولانيّة ، من سبيل الامكان الاستعدادىّ . وفی السلسلة العوديّة،
يكون الممكن الاخسّ موجوداً قبل الممكن الاشرف . ۳

قال فی المطارحات : ويصحّ ان يكون فی الامور الكاينة الفاسدة شخص مّا ممنوع
ممّا هو اشرف واكمل له ، لممانعة اسباب سماويّة ولمُصَاكَة اسباب طبيعيّة ايضا تابعةٍ
للسماويّات . و يجوز ان يُعطَى الشیء الواحدِ شريفا وخسيساً ، لالذاته ، بل لاعتبار ۶
استعداد القابل الواجب باسباب لاتتناهی من الحوادث . امّا الامور الدايمة ، فلا يصحّ
ان تختلف شرفها وخستّها ، الّا لاختلاف الفاعل اولاختلاف جهات فيه ، فيفعل بالاشرف
اشرفَ ، وبالاخسّ اخسَّ ، ومحال ان يستوی الفاعلان فی الشرف ، ولايتوقّف فعلهما ۹
علی غيرهما ، ثمّ يقتضی احدهما فعلاً اخسّ من فعل الآخر . وهكذا اذااستوی الفاعلان
وقابلا فعليهما و شرايط الفعلين فی الشرف والكمال . و اذا عرفت هذه القواعد ، فلكك
ان تعلم انّ الامور الدايمة ، لاتحصل الّا علی اشرف مايتصوّر ان تكون عليه، ولايمنعها ۱۲
عن ذلكك استعداد اوحادث غريب اوامراتّفاقیّ . فيجب عليكك ان تعتقد، فی السماويّات
والعوالم القدسيّة، ماهو اتمّ واكمل، وانّ كلّ مايتصوّر من كمالٍ واجبُ الوجود والامور
العقليّة والسماويّة ، فانّها ارفع فی نفسها ممّا تصوّرتَه . واذاكان الجوهر العقلیّ اشرف ۱۵
من النفس ، يجب ان يكون قبلها . ولمّا كانت الاثيريّات اشرف من العنصريّات ، يجب
ان تكون حاصلة قبلها . بضرب من العليّة ، علی ما نذكره . و هذا تفصيل فصّلناه ،
واجماله لامام الباحثين ارسطو ، من اشارة اشاراليها فی كتاب السماء والعالم ، ما معناه انّه ۱۸
يجب ان يعتقد فی العلويّات ما هو الاكرم لها والاشرف . انتهی كلام المطارحات.

قلت : وايضا انّما اطّراد هذه القاعدة فيما فوق الكون، من مراتب سلسلة البدؤ
فی طول ترتيب السّلسلة ، ای فی الابداعيّات الصادره عن المبدع الفعّال ، من حيثيّات ۲۱
مترتّبة فی درجات مختلفة . فامّا فی عرض السلسلة ، فالامريّات المبدَعة الصادرة عن
محوضة الامر، من حيثيّاتٍ مختلفةٍ ، متصافقة فی درجة واحدة ، متفاوتة بالكمال والنقص،

فالاشرف منها لايكون صدوره قبل صدور غيرالاشرف بالدرجة ، كماالعقل الثانى والنفس الاولى وجرم الفلك الاقصى الصادرة من حيثيّات متصافقة بالحُصول معا فى درجة
٣ واحدة ، متخالفة بتفاوت الرتبة فى الكمال والنقص والشرف والخسّة. فليُعرَف .

وَمْيِضٌ

واذتمّ ميقات البرهان فى تاسيس الاصول والقوانين ، فقدحان حين تفريع مايتفرّع
٦ عليها من اثبات جواهر عالم القدس ، من العقول المفارقة والنفوس المجرّده ، ثمّ ترتيب مراتب نظام الخير فى درجات الصدور والوجود . فما ايسر لكَ ، اذن ، مُحاوَلَةَ اثبات العقل ، وهوالجوهر البسيط العاقل الفاعل المتقدّس عن مقارنة المادّة ذاتا وفعلا ،
٩ من مسالكَ عديدةٍ . الاوّل من سبيل امتناع صدور الكثرة عن الواحد . فمن المعلوم انّ الصادرالاول ، بحسب خصوصيّة ذاته ومرتبة امكانه الذاتىّ ، لازم ذات البارئ الواجب الحقّ الاحدىّ الذات من كلّ جهة . فيجب لامحالة ان يكون هو ذاتاً واحدةً بسيطةً ،
١٢ عن ملابَسة ما بالقوّة الاستعداديّة ، مستغنيةً فى ذاته وفى فعله عن غير مبدع ماهيّته ، و فاطرذاته ، ليتصحّح ان يكون واسطة فيض فاطره الفيّاض ، بالنسبة الى سائرالمعلولات. و يكون ماعداه من الممكنات والمعلولات ، بعد ذاته فى درجة الصدور والمعلوليّة . فلا
١٥ يصحّ ان يكون هو جسما ، والّا ، لزم صدور الكثرة عن الواحد الحقّ فى درجة واحدة. ولا هيولىً ولاصورةً ولانفساً . والّا امتنع ان يكون متقدّما فى الدرجة على ساير المعلولات ، وواسطةَ رِشحِ الفيض فى نظام الوجود على الاطلاق . فاذن ، ان هو الّا العقل الاوّل
١٨ الّذى هو اكرم الجواهر العقليّة ، وافضل الذوات الامريّة والمبدَعات النوريّة .

الثانى من سبيل الامكان الاشرف . فقد استبان انّه لايصحّ ، فى سلسلة البدؤ الطوليّة ، صدور ممكن فى درجة الاخسّ ، والممكن الاشرف صادر فى درجة متقدّمة. فاذن ،
٢١ يجب ان يكون اقدس العقول و افضل الممكنات و اشرف الانوار العقليّة ، هو الصادر الاول ،

الثالث من سبيل المناسبة الذاتيّة بين العلّة التامّة ومعلولها . اليس من المستبين انّ

الفاطر الفعّال الواجب بالذات، بنفس ذاته الحقّة الواجبة ، علّة تامّة فاعلة لجوهر ذات المعلول الاوّل ؟ فيجب ان تكون المناسبة الذاتيّة ، بالنظر اليه ، اتمّ و اكرمَ مايتصوّر بالقياس الى ایّ ممكن فُرِضَ بعدَه . فاذن ، لايسوغ ان يكون هو الّا اكرم العقول القدسيّة واشرف الانوار العقليّة .

الرابع من سبيل اخراج ما بالقوّة من القوّة الى الفعل . اَمّا تعرّفتَ انّ شيئاً من الاشياء لايكون مُخرِجَ ذاته من القوّة الى الفعل ؟ ولو كانت الذات بنفس جوهرها ، مستوجبة الخروج الى الفعل ، لماكانت بالقوّة اصلا . و ايضا الخارج من القوّة الى الفعل من حيث الفعل ، اشرف واكمل منه من حيث القبول . فلو كان خروجه الى الفعل من تلقاء ذاته ، يلزم ان تكون ذاته اشرف و اكمل من ذاته ، لتستكمل و تقبل الكمال من نفس ذاته . و بالجملة ، الشیء لايستكمل من تلقاء نفسه . وواهب الكمال المطلق يمتنع ان يكون عرواً عنه . فاذن ، النفس العاقلة لاتستطيع ان تُخرِجَ ذاتها من مرتبة القوّة الهُيولانيّة الّتی عی درجة العقل المنفعل ، الى مرتبة الفعليّة الّتی هی درجة العقل بالفعل، ثمّ مرتبة العقليّة الثابتة القارّة الّتی هی درجة العقل المستفاد . ولا مُنتَدَحَ لها من مفيضٍ يناسب جوهرَ ذاتها ، و يكون واسطةً فی ايصال الفيض من البارئ الفيّاض تعالى شانه اليها ، فاذن ، مخرج النفوس البشريّة الى درجات مقاماتها التألّهيّة و مراتبها التعقّليّة ، نور عقلیّ وعقل قدسیّ فَعّالٌ لِلاَطوار بحول خالقِه ، واهبٌ للصور باذن ربّه، بریءٌ فی جوهره عن القوّة الاستعداديّة والانفعالات الهيولانيّة ، قياسُ اشراق نوره الى كُوَّةِ القوّة النظريّة ومُقلة بصيرة العقل ، قياس اضاءة شعاع الشمس الى كَوِی الروازن وحدقة العين و جليديّة القوّة الباصرة . والّذی تُفيده الاصول و تعطيه البراهين، هو انّ المفيض المُخرِج بالحقيقة الى الفعل على الاطلاق ، انْ هو الّا الفعّال الحقّ المتعال عن مقارنة عوارض الماهيّة وملابَسة مابالقوّة من جميع الوجود ، تعالى سلطانه . وقياس صُنع العقول هنا لكث، قياس صُنعِ الطبيب فی افاضة الصحّة. فانّه يسير مسيرَ المهیّئ والمصحح . و انّما فيضان الصحة من تلقاء المبدء الفيّاض .

الخامس من سبيل الهيولى والحركة . الم نتلُ عليك مراراً متعدّدةً فوق مرةٍ واحدةٍ ؟ ـ انّ كلّ موجود جائز الذات ، فانّ جوهر ذاته تحت مفهوم مابالقوّة ، فى مرتبة الذات بما هى هى ، حيث هو ما بالفعل فى حاقّ الواقع ، من تلقاء العلّة الفاعلة . والهيولى والحركة و ما يتعلّق بهما اعنى ، الكيانيّات الهيولانيّة المرهونة الوجود بالامكان الاستعدادىّ ، من الجايزات ، يجمعها جميعاً انّ لها مع طباع معنى مابالقوّة على الاضافة ، اى مفهوم مابالقوّة بحسب مرتبة الذات ، حين ما هى بالفعل بحسب حاقّ الواقع ، طباع معنىً مّا بالقوّة على التوصيف ايضا ، بحسب حاقّ الواقع ، اى لذواتها الحاصلة بالفعل فى الفطرة الاولى ، من تلقاء العلّة الفاعلة ، كمالات بالقوّة تحصل لها بالفعل وتتلبّس هى بها اخيرا فى الفطرة الثانية . وليس يصحّ ذلك للابداعيّات الغير الموصوفة بالامكان الاستعدادىّ . ثمّ الهيولى والحركة مختصّتان ، من بين كلّ الممكنات ، بانّ لكلّ واحدة منهما فوق مالها من طباع ما بالقوّة على السبيلين ، انّ اعتبار ما بالقوّة والج فى اعتبار ما بالفعل ، اى مُدْمَجٌ مُضَمَّنٌ فيه ، فى هويّتها الشخصيّة الحاصلة بالفعل ، فذاتها الشخصيّة ، من حيث هى موجودة بالفعل ، مُدْمَجَةٌ فى فعليّتها القوّة . ولا كذلك شيء من الموجودات . غير الهيولى والحركة . ولذلك يقال . هما من الامور الضعيفة الوجود. وكذلك الزمان الممتدّ الّذى هو مقدار الحركة المتّصلة . و اذن ، فنقول. كيف يصحّ استناد الذات المتراكمة النقص والضعف والقوّة الى الموجود الحقّ المحض الواجب بالفعل الّذى هو التامّ بذاته من كلّ حيثيّة كماليّة و فوق التمام ، على الجهة المستقصاة بيانا من بدؤ الامر ، لا بوسطٍ يناسب الطرفَ الاعلى والطرفَ الاسفلَ كلّا من جهة ؟ و كيف ينبعث عن نفس ذات الحق التامّ بذاته فى اقصى الغاية و يترتّب عليه بنفسه باطل ناقص بذاته فى الغاية ؟ ولا يسوغ ان يكون المتوسط نفسا ، اذا النفس لايتمّ فعلها الّا بالمادّة والآلة والحركة . فاذن لامجاز هناك من توسيط جوهر عقلىّ ذى وجهين لايعتريه فى فعليّته معنىً مّا بالقوّة اصلا . و ذلك وجهه الّذى به يَلِى جنابَ الحقّ المتقدّس ، الّا عن الفعليّة الحقّة بنفس ذاته من كلّ جهة كماليّة ، ولا يتخلّص عن ملابسة معنى ما بالقوّة

بحسب جوهرالذات ، حیث هو ما بالفعل من صُنع العلّة الجاعلة ؛ ولکن لامن حیث ما هو بالفعل . و ذلک وجهه الذی به یلی ما یلج فیه ما بالقوّة من حیثها هوبالفعل ، ویغشاء ما بالقوّة بحسب جوهر الذات علی السبیلین ، حین ما نفس ذاته بالفعل ، اعنی الهیولی والحرکة .

السادس من سبیل الامکان الذاتیّ والامکان الاستعدادیّ . الیس مالیس مرهون الذات بالامکان الاستعدادیّ ، ویتصحح استناده الی الباریٔ الفعّال الواجب بالذات بمحوضة امکانه الذاتیّ ، یجب لامحالة صدوره و فیضانه عنه سبحانه البتّة ؟ اذلا شطرَ له ولاعائقَ عنه ولاضنانة فی جود الجواد الحقّ اصلا . فاذن ، یمتنع عدم صدور العقل المفارق عن‌الفعّال الحق سبحانه ، و کذلک النفس المجرّدة السماویة و جمیع الامریّات والابداعیّات ، بالضرورة البرهانیّة .

السابع من سبیل الحرکات‌السماویّة . من‌المستبین انّ کلّ متحرّک ، فانّ له محرّکا وراء ذاته ، اذلم تحرّک و شیء بنفس ذاته ، لکان قابلا و فاعلاً علی الضرب المستحیل ، ولکان کاملا بالفعل بما هو مستکمل من حیث هو مستکمل . و ذلک محال . و اذ الکلّ متحرّک محرّک ولا یستصحّ العقل متحرّکات یتمادی عددُها الی لانهایة ، و الّا لکانت بالاسر او ساطا بلاطرف ، و مادام حکمها حکم الواسطة ، لاتکون حرکة بالفعل . فاذن ، یجب الانتهاء الی محرّک لایتحرّک ، کما مخرج الامور من القوّة الی‌الفعل والموجد ایّاها ، امر هو بالفعل بذاته و موجود بذاته . والمتحرّک اما متحرّک بالعرض ، و امّا متحرّک بالتسخیر ، و امّا متحرّک بالقسر ، و امّا متحرّک بالطباع . والمتحرّک بالطباع ، امّا متحرّک بالارادة ، ومبداها النفس ، و امّا متحرّک بالطبیعة ، وهی قوّة جوهریّة‌منبثّة فی‌الجسم ، کما سائر القوی‌الجسمانیّة الّتی هی مبادی الافاعیل الطبیعیّة . والمحرّک‌الّذی لایتحرّک لیس یصحّ ان یکون قوّة جسمانیّة . وتحریکه ، امّا باعطاء المبدأ القریب الّذی به المتحرّک ، و امّا بان یکون هوالمؤتمّ به والمعشوقَ للجوهر المتحرّک والموجب له اشواقاً متتالیةً وتخیّلات متتابعةً .

فاذن ، نقول : الحركة المستديرة يمتنع ان تكون طبيعيّةً ، فهى لامحالة اراديّة مستندة الى نفس مجرّدة . فجماة السماويّات المسمّاة بـ« الطبيعة الخامسة » مشترِكة جميعاً فى طباع الحركة المستديرة المتّصلة الّتى مبدأ انبعاثها الشوق الى البارئ الاوّل ، عزّوجلّ ، و الى التشبّه بجنابه فى كماله الحقّ الدائم . فلذلك تشترك جميعاً فى استدارة الحركة و دوام اتّصالها . ثمّ يجب ان تكون لكلّ واحدة منها ، بخصوصيّة ، حركتها المستديرة قدراً وجهةً ، نفسٌ مجرّدة هى مبدأ حركتها الخاصّة بالارادة ، و جوهر عقلىّ يخصّها هو معشوقها المُشوَّقُ اليه . فهو امام نفسها المجرّدة و مبدأ حركتها بخصوصيّتها ، على سبيل التعشيق والتشويق ، من حيث الاهتمام والتشبّه به ، فى عشق البارئ الاوّل ، والاختضاع لعزّ جلاله ، والانجذاب والتشوّق اليه فى الاستشراق من اشعّة نور الانوار ، والاستضاءة من تجلّيات بهاء قدسه وكماله.

الثامن من سبيل اختزان المعقولات . فقضيّة العقل الصريح ، انّه كما لايُستَراب فى انّ الصور المتخيّلة والمحسوسة والمتوهّمة ، و بالجملة ، الجسمانيّات بالقوّة معقولة ، فلا بدّ من امر يجرّدها و يصيّرها معقولة : فان كان ذلك الامر ايضا معقولا بالقوّة ، لتمادى الامر الى التسلسل ، فينتهى لامحالة الى معقول بذاته . ولا فى انّ مكمّل عقولنا لامحالة يكون اتمّ وجودا واقوى كمالا منها والمعقولات هى الّتى تكمّلها ، فمفيدها ومخرجها الى الفعل ، عقل بالفعل لامحالة ـ فكذلك لايُستَراب فى انّه ، كما لا اختزان المحسوسات والمتخيّلات خزانة جسمانيّة من الواح حسيّة ومشاعر خياليّة ، فكذلك لا بدّ لاختزان المعقولات و احكامها الكليّة ، من خزانةٍ عقلانيّة من الواح مجرّده عقليّة و اذهان مفارقةٍ قدسيّةٍ . فليتبصّر.

وَمْيَضٌ

قال مفيد المشّائين ومعلّمهم ، فى اثولوجيا ، المَيمر العاشِرُ فى العلّة الاولى والاشياء الّتى ابتدعَت منه: الواحد المحض ، هو علّة الاشياء كلّها ، وليس كشىء من الاشياء ، بل هو بدؤ الشىء وليس هو الاشياء ، بل الاشياء كلّها فيه ، وليس هو فى شىء من الاشياء.

و ذلک ان‌ّ الاشیاء کلّها انبجست منه ، و به ثباتها و قوامها ، والیه مرجعها . فان قال قائل : کیف یمکن ان تکون الاشیاء من الواحد المبسوط الّذی لیس فیه منثَوِیّة ولا کثرة بجهة من الجهات ؟ قلنا : لانّه واحد محض مبسوط لیس فیه شیء من الاشیاء . فلمّا کان ۳
واحداً محضاً ، انبَجَسَتْ منه الاشیاء کلّها . و ذلک انّه لمّا لم یکن هویّة ً، انبجست منه الهویّة .

و اقول وَاختَصِرُ القولَ ، انّه لمّا لم یکن شیئاً من الاشیاء رایتَ الاشیاء کلّها منه ؛ ۶
غیر انّه و ان کانت الاشیاء کلّها انبجَست منه ، فانّ الهویّة الاولی ، اعنی به هویّة العقل ، هی التی انبجست منه اوّلا بغیر وسط ، ثمّ انبجست منه جمیع هویّات الاشیاء الّتی فی العالم الاعلی والعالم الاسفل ، بتوسّط هویّة العقل والعالم العقلیّ . ۹

و اقول انّ الواحد المحض ، هو فوق التمام والکمال . و امّا العالم الحسّیّ ، فناقص ، لانّه مُبتَدَعُ من الشیء التامّ وهو العقل . وانّما صار العقل تامّا کاملا ، لانّه مبتدَع من الواحد الحقّ الّذی هو فوق التمام . ولم یکن بممکن ان یُبدِع الشیء الّذی فوق التمام ۱۲
الشیء الناقصَ بلا توسّط ، ولا یمکن للشّیء التامّ ان یُبدِعَ تامّا مثله ، لانّ الابداع نقصان ، اعنی به انّ المُبدَع لا یکون فی درجة المبدِع ، بل یکون دونه . انتهی کلام اثولوجیا بعبارته . و کانّک بما تلوناه علیک ، مضطلع بشرحه وتحقیقه . ۱۵

وَمَیْضٌ

انّ فی السهو والنسیان فی المعقولات شکّاً قداعتاص علی المقلّدین ، ونقل غیر واحد من تلامذة خاتم البرعة المحقّقین عنه ، انّه رضوان الله تعالی علیه ، لم یات فیه بمایستحقّ ۱۸
الذکر . قال علّامة فقهائنا ، روّح الله مضاجعهم ، فی شرح تجرید العقاید ، فی مطابقة الاحکام الذهنیّة لما فی نفس الامر ، بهذه العبارة : وقد کان فی بعض اوقات استفادتی منه ، رحمه الله ، جرت هذه النکتة ، وسألته عن معنی قولهم انّ الصادق فی الاحکام الذهنیّة ، ۲۱
هو اعتبار مطابقته لما فی نفس الامر ، والمعقول فی نفس الامر ، امّا الثبوت الذهنیّ او الخارجیّ ، وقد مُنِعَ کلّ منهما ههنا . فقال ، رحمه الله : المراد «بنفس الامر» هو العقل

الفعّال . فكلّ صورة او حكم ثابت فى‌الذهن ، يطابق الصور المنتقشة فى‌العقل الفعّال ، فهو صادق . والّا ، فهوكاذب. فاوردت عليه انّ الحكماء يلزمهم القول‌بانتقاش الصور
٣ الكاذبة فى العقل الفعّال ، لانّهم استدلّوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو . فانّ السهو زوال الصورة المعقولة عن‌الجوهر العاقل ، وارتسامها فى‌الحافظ لها ، والنسيان هو زوالها عنها معا . و هذا يتأتّى فى‌الصور المحسوسة . امّا المعقولة ، فانّ سبب النسيان هو
٦ زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم ، فى باب التصوّرات والتصديقات . و هاتان الحالتان قدتعرضان فى‌الاحكام الكاذبة . فلم يات فيه بمقنع . انتهى كلامه ، رفع‌الله مقامه .

قلت: نعم ، الجوهرالعقلىّ المفارق‌خزانة معقولات النفس العاقلة ، كماالقوّةالخياليّة
٩ خزانة محسوساتها . فبمقدار ما يتمّ استعداد النفس و تاهّبُها للاتّصال به ، تقبل‌الفيضَ عنه على‌الرشح اوعلى‌الاشراق ، وتنتقش‌فيه‌صورةالمعقول . ومادامت مستديمة الانصراف عن عالم الحسّ مستدامة الاتّصال به ، تتمكّن من استعراض الصور المعقولة .
١٢ واذا اعرضت عنه الى مايلى‌العالم الجسدانىّ او الى صورة اخرى ، انمحت عنهاالمتمثّلات فيها ، كانّ المراة الّتى كانت يُحاذَى بها جانب القدس ، قدا ُعرِضَ بها عنه‌الى‌جانب الحسّ ، او الى لحاظ صورة قدسيّة اخرى ، غير ماكان الالتفات لِفتَتها . فاذن ،
١٥ مَهمْا بقيت على ملكة الاتّصال‌الّتى اكتسبها ، كان المنمحى‌عنها مذهولا عنه مَقْوِيّاً على اعادته ، وهى مادامت على تلك الهيئة ، تكون قويّة على‌الاستعادة والاسترجاع من دون مُؤَنِ اقتناصٍ جديدٍ وحالةٍ طارفةٍ وهيئةٍ طَرِيّةٍ ، واذا مازالت عنها مَلَكتُها
١٨ المكتَسبة و هيئتُها المصطادة ، صارذلك‌المذهول عنه مَنسِيّاً غيرَ مقوِىًّ على‌استرجاعه، الّا بتجشّم اكتسابٍ مستأنفٍ واتّصالٍ جديدٍ جذعاً .

ثمّ التحقيق انّ اعتبار نفس الامر هواعتبار كون الشىء متحقّقا فى حدّ نفسه ،
٢١ لابتعمّل واعتمال من العقل ، سواء عليه ا َكان تحقّقه لابتعمّل العقل فى لوح الذهن ، ام فى متن الخارج . والصوادق مرتسمة فى‌العقل الفعّال بما هى متحقّقة فى حدّ نفسها ، والكواذب بما سَوْءُ استعداد النفس استحقّ تَطبَّعها بها، وهو خزانة للقبيلين بذينك

الاعتبارين ، ولامحذور اصلا . فامّا قول بعض متنطّعة المقلّدين ان شأن العقل الفعّال فى
اختزان المعقولات مع الصوادق ، الحفظ والتصديق جميعا ، ومع الكواذب ، الحفظ فقط
دون التصديق ، اى الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان لبرائة عن السرور والاسواء ۳
الّتى هى من توابع المادّة — فليس على سَنَن التحصيل . اليس من المقترّ فى مقرّه؟ —
انّ التصوّر والتصديق ، انّما هما نوعا العلم الانطباعى المتجدّد فى الفطرة الثانية . فامّا
العلوم الحضوريّة ، كعلم النفس العاقلة بذاتها المجرّدة ، والعلوم الانطباعيّة الغير المتجدّدة ، ۶
كعلوم العقول الفعّالة الّتى هى من لوازم ذاتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العينىّ
فى الفطرة الاولى ، فغير داخلة فى المقسم . فليعلم .

وبالجملة ، فانّ هذا المسلك ايضا فى اثبات الجواهر العقليّة مستقيم ، وقد سلكه ۹
خاتم المحقّقين فى رسالة اثبات العقل . قال : فاذن ، ثبت وجود موجود قائم بنفسه ، غير
ذى وضع ، يشتمل بالفعل على جميع المعقولات الّتى يمكن ان تخرج الى الفعل . ثمّ قال :
واذا ثبت ذلك ، فنقول : لايجوز ان يكون ذلك الموجود هو اوّل الاوائل ، اعنى الواجب ۱۲
الوجود لذاته ، عزّت اسماؤه . وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة الّتى
لانهاية لها بالفعل . واوّل الاوائل تمتنع فيه كثرة ، وان يكون مبدءاً اوّلاً لكثرة ، وان يكون
محلّاً قابلاً لكثرة . فاذن ، ثبت وجود موجود غير الواجب الاوّل تعالى ، ونسمّيه بـ«عقل ۱۵
الكلّ» الّذى عبّر عنه فى القرآن المجيد تارة بـ«اللوح المحفوظ» وتارة بـ«الكتاب المبين»
المشتمل على كلّ رطب و يابس . وذلك ما اردناه . والحمد لله ربّ العالمين . انتهى
كلامه . ۱۸

وَمِيْضٌ

واذن ، فاعلَمْن انّ الجواهر العقليّة المفارقة كثيرة العدد طولا وعرضا . واعلاها
واكرمها واقربها من البارئ الاوّل الحقّ فى السلسلة الطوليّة المترتّبة ، هو اوّل المعلولات ، ۲۱
وهو العنصر الاوّل للممكنات فى عالم الامر . ثمّ يتلوه فى درجة الصدور عقل وعقل ، الى
منتهى سلسلة العقول المفارقة وساقة درجاتها العقليّة . ولانّ تحت كلّ عقل فى درجة بعينها

من الدرجات الطوليّة المترتّبة، عقلاً ونفسا وجرما فلكيّا، بمادّته وصورته الجرميّة وراء صورته المجرّدة الّتى هى النفس، ففيه لامحالة جهات مختلفة، بحسبها يتصحّح صدور الكثرة
٣ عن الواحد الاحد الحقّ، تعالى عزّه، فى درجة واحدة. والافضل من الاشياء الكثيرة الصادرة معا، يتبع الافضل من تلك الجهات المتكثّرة المتصافقة فى الدرجة الواحدة، ولاالعقول ولاالجهات المتكثّرة فى عقلٍ عقلٍ متّفقة النوع، حتّى يكون مقتضى معانيها
٦ متّفقا. وليس يذهب الامر الى لانهاية، حتّى يكون بعد كلّ عقلٍ عقلٌ بغير نهاية. بل انّ الترتيب يَتَقَّفُ عندالعقل الاخير الّذى هو مفيد المعارف وواهب الصور باذن ربّه. والاشبه عند شركاء الصناعة انّ العقول المفارقة بعدد الكرات السماويّة.

٩ قال الشريك فى الرياسة، فى الهيآت الشفاء والنجاة: وكان على مذهب المعلّم الاوّل، قريبا من خمسين فما فوقه، وآخرها العقل الفعّال. وقد علمت من كلامنا فى الرياضيّات، مبلغ ماظفرنا به من عددها. وفى الفنّ الثانى من الطبيعيّات، فى فصل حركات الكواكب.
١٢ قال: انّه لم يتبيّن لى الى الآن، انّ كرة الثوابت كرة واحدة، اوكرات مُنطَوية بعضها على بعض. فان كانت كرات منطوية بعضها على بعض، كان عدد العقول والنفوس اكثر لامحالة.

١٥ قلت: وعندى انّه يشبه انّ الحقّ فى ذلك، انّ العقول المفارقة، انّما هى بعدد الكرات السماويّات وحركاتها الكلّيّة والجزئيّة. ففى ازاء كلّ كرة، فلكا كانت اوكوكبا او غيرذلك، وكلّ حركة، كلّيّةً كانت اوجزئيّةً، عقلٌ مفارقٌ يكون قِواماً لنظامها
١٨ بالرشح والافاضة، واماماً لنفسها بالاشراق والاضاءة، ومَبدءاً لدَوَرانها على سبيل التعشيق والتشويق. وامّا انّ لكلّ كرة نفسا تخُصُّها، افامرُ ظاهر لايستنكره احد. وجرم الكوكب الثابت او السيّار ايضا، لابدّ وان يكون متحرّكا فى مكانه مستديراً على مركز
٢١ نفسه. وتلك الحركة ايضاً لاتكون الّا اراديّة منبعثة عن اهتزاز وابتهاج وتشوّق وتعشّق وبارقة واشراقٍ. فاذن، لكلّ كوكب ايضا نفس مجرّدة تخصّه، سلطانها على النفس المنطبعة سلطان النفس الناطقة الانسانيّة على القوى الجسدانيّة. ومن المعلوم انّ الكواكب

الثابتة، قد بلغت فى الكثرة الى حيث لايُحصيها عدداً، الّا خالقها . فكذلك الجواهر المفارقه، اعنى العقول والنفوس من عالم الامر، يجب ان تكون كثرتها على حسب كثرة هٰذه الكواكب والاجرام والكرات والحركات . والله سبحانه اعلم بطبقات مخلوقاته . ۳

وَميْضٌ

واذ قد بلغ الفحص البالغ بنا ذِروةَ سنام القوّة النظريّة، بفضل الله سبحانه، فلنتمّم القول فى البدؤ والعود . فليُتَدَبّر كيف ابتداء الوجود من محيط الكمال فى اقصى ۶ القُصوَى وغاية الغاية، متنازلاً من الاشرف فالاشرف، فانتهى الى مركز الخسّة والنقص فى الغاية، ثمّ عاد من مركز النقص فى الغاية، متصاعداً من الاخسّ فالاخسّ الى الاشرف فالاشرف، فرجع الى محيط المجد والكمال فى غاية الغاية . فمحيط المجد والكمال فى اقصى ۹ الغاية، هوالبارئ الفعّال الواجب بالذات، تعالى عزّهُ وجلاله، وهو اوّل كلّ شيء وآخره، ومبدأ كلّ وجود ومعادُهُ . ومركز النقص فى الغاية، هو الهيولى الاولى المبهمة فى حدّ وحدتها الشخصيّة، وهى الحامل للقوّة الانفعاليّة والقابليّة الاستعداديّة . ونصف ۱۲ القطر من المحيط الى المركز متنازلا سلسلة البدؤ، والنصف الآخر من المركز الى المحيط متصاعداً سلسلة العود .

فاذن، مِلاك الشرف والكمال، قرب المرتبة فى ترتيب الوجود بالطبع من المحيط ۱۵ الواجب بالذات، جلّ ذكره، وهو بعينه البعد من الهيولى . ومَناط الخسّة والنقص، قرب المرتبة من المركز، اى الهيولى المنفعلة المستعدّة بالذات، وهو بعينه البعد من الواجب بالذات فى ترتيب الوجود بالطبع . فمراتب السلسلة العوديّة فى نصف القطر الصعودى، بازاء مراتب ۱۸ السلسلة البدويّة فى نصف القطر الهبوطىّ، والارتقاء الى ذروة الكمال فى العود بعد الهبوط منه فى البدؤ . والشرف وميزانه البراءة عن القوّة، مرتّب فى مراتب السلسلتين، على التكافؤ والتوازى، بين الصنفين بحسب استواء نسبة القرب والبعد من المركز والمحيط، مَنتهٍ من ۲۱ الجانبين الى الهيولى الاولى التى وجودها ليس الّا كونها بالقوّة . فاذن، التقدّم والتاخّر بين المراتب بالشرف، بحسب التقدّم والتاخّر فى ترتيب الوجود بالطبع . ولكنّ الامر

متعاكس فى السلسلتين . ففى البدؤ من جهة الهبوط ، كلّ متقدّم بالشرف فى طول السلسلة ، متقدّم بالطبع ايضا فى درجة الوجود ، وفى العود من جهة الصعود فى طول السلسلة ، كلّ متقدّم بالطبع فى درجة الوجود ، متأخّر بالشرف فى ترتيب المراتب . فهٰذا ما اُفتى به انا وشركائى فى التعليم والرياسة ، وفى المقلّدين من اشتبه عليه الامر والتبس عليه السبيل .

وَمِيضٌ

اعتبر بعضهم الصورَ الطبيعيّة المنوعّةَ فى مراتب السلسلة البدويّة ، نظراً الى انّها بما هى صورة مّا ، و بحسب طبيعتها المرسلة علّة مّا لتقويم الهيولى . ونحن ايضاً كذلك ، اوردناها فى بعض كتبنا . والحقّ اعتبارها فى سلسلة العود ، لانّها تدخل فى نظام الوجود بعد اعتبار التركيب ، ومحلّها مطلق الجسم المتجوهر من الهيولى والصورة الجسميّة . وكذلك اعتبرها شريكنا ايضا فى الشفاء والتعليقات .

فمراتب البدؤ بعد المبدأ الاوّل المحيط بكلّ شىء خمس : مرتبة العقول المفارقة جميعا ، من العقل الاوّل الى العقل الاخير ، وبعدها مرتبة النفوس السماويّة الناطقة العاقلة ، من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى ، وبعدها مرتبة النفوس المنطبعة الفلكيّة ، وبعدها مرتبة الصور الجرميّة الجوهريّة ، من صورة الفلك الاقصىٰ الى صور العناصر ، وبعدها مرتبة الهيوليات ، من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصريّة الواحدة بالشخص . وعندها تنتهى مراتب السلسلة البدؤيّة ، وتبتدأ من بعدها سلسلة العود ، اعنى التوجّه الى الكمال بعد التوجّه منه ، واولى مراتبها ، وهى ايضا خمسٌ : مرتبة الاجسام النوعيّة البسيطة ، من الفلك الاعلى الى الارض وصورها المنوعّة الجوهريّة ، وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب من البسايط ، اعنى الاسطقسّات العنصريّة ، كالصور المعدنيّة وغيرها على اختلاف مراتبها ، وبعدها مرتبة النفوس النباتيّة باسرها ، و بعدها مرتبة النفوس الحيوانيّة على اختلافها ، والمشهور انّ الحيوانات كلّها الفٌ واربعمائة نوعاً ، ثمانمائة منها بحريّة وستّمائة بريّة ، وبعدها مرتبة النفوس الناطقة الانسانيّة جميعها ، والمرتبة الاخيرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات اشتمالاً انفعاليّاً ،

كما كانت العقول فى المرتبة الاولى البدويـّة مشتملـّة عليها اشتمالا فعليـّا . فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الـّذى ابتدأ منه . فمرتبة العقل المستفاد فى العود بازاء مرتبة العقول فى‌البدؤ، فهما فى‌الشرف والكمال متوازيتان‌متكافيتان ، لايتصحـّح بينهما تفاضل ومفاضلة فى‌الشرف والخسـّة ، لكونهما بحسب‌القرب من المحيط الـّذى هو الواجب بالذات والبعد من المركز الـّذى هوالهيولى ، فى درجة واحدة وعلى نسبة واحدة .

وَ ميضٌ

قال صاحب‌المحاكمات: اوّل مراتب العود الاجسام البسيطة الفلكيـّة والعنصريـّة، لانـّها مركـّبة من‌الصورة والهيولى[1]، فهما مقدّمتان‌عليها. ثمّ مرتبة المركـّبات، فانّ‌العناصر اذا تركـّبت ، يحصل لها مزاج . فاوّلها المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه . ثمّ مركـّب آخر ذومزاج وصورة تحفظ المزاج وتـُحـَرِّكُ فى جميع الجهات ، اى النموّ ، وهو النبات . ثمّ مركـّب آخراه مزاج وصورةٌ وتحرّكٌ فى‌الجهات وارادة واحساس ، وهو الحيوان . ثمّ مركـّب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكلـّيـّات ، وهوالانسان ، و له مراتب الى العقل المستفاد. فالنفس الانسانيـّة فى‌آخرالمراتب تصير عقلا ، لكن لافعـّالا للكمالات ، بل عقلا ومنفعلا بحسب قبول الكمالات من العقل الفعـّال . ولهذا سمىّ «عقلاً مستفاداً» وظاهر انّ الشّرف مرتـّب فى‌مراتب البدؤ ومراتب العود على‌التـّكافؤ ، اى الاشرف فى مراتب البدؤ بازاء الاخسّ فى‌مراتب العود . ثمّ انّ الشرف فى‌مراتب البدؤ يتناقص الى الهيولى ، كما انّ الخسـّة فى‌مراتب‌العود تتناقص الى‌العقل المستفاد . وعلم من هذا الكلام، انّ هذه المراتب انـّما اعتبرت بحسب الشرف والكمال، لابحسب‌الوجود . فلايـُظـَنّ انّ المعدن اقدم وجوداً من الانسان ، بل انـّما قـُدِّمَ فى‌مراتب العود ، لانـّه اقلّ شرفا منه ؛ انتهى قوله .

قلت : والخبط فيه غيرطفيف ، فقد التبس عليه انّ‌التقدّم بالطبع فى‌درجةالوجود بحسب حكم العقل ، وراء التقدّم بالطبع فى‌المرتبة ، اعنى التقدّم بالذات‌الـّذى‌هوالمستلزم لنحومـّا من العلـّيـّة البتـّة . فانّ‌ما مع المتقدّم بالذات في‌المرتبة ، لايلزم ان يكون متقدّما

بالمرتبة تقدّما بالذات ، وان كان هو متقدّما فى الدرجة لامحالة، لكون المتقدّم بالمرتبة وما
مع المتقدّم بالمرتبة فى درجة واحدةٍ بتّة . وانّما المعتبر هناك التقدّم بالطبع فى الدرجة ،
٣ لاالتقدّم بالذات بحسب المرتبة البتّة . فليعلم انّ التقدّم الذاتىّ فى المرتبة ، هو ماللشىء
المتقدّم بحسب مرتبته العقليّة من حيثيّته الّتى هو بها علّة للشىء المتاخّر. والتقدّم العقلىّ
فى الدرجة هو الّذى لما مع الشىء المتقدّم بالذات فى المرتبة من حيثيّة مصافقة بحسب الدرجة
٦ العقليّة لتلك الحيثيّة الّتى بحسبها المتقدّم متقدّم تقدّما بالذات، لامتاخّرة عنها فى الدَرَجَةِ
العقليّة . فنفس الفلك الاعلى الّتى هى اشرف من فلك الثوابت مثلا ، متقدّمة عليه فى
الدرجة ، لكونها فى درجة العقل الثانى المتقدّم عليه بالطبع تقدّما بالذات فى المرتبة، وليست
٩ هى متقدّمة عليه بالطبع تقدّما بالذات فى المرتبة، وليست هى متقدّمة عليه بالطبع تقدّما
بالذات فى المرتبة . فكذلك المعدن اقدم وجودا بالطبع من الانسان بحسب الدرجة ، وان
لم يكن متقدّما عليه فى المرتبة تقدّما بالذات. وعلى قياس مابيّناه فى التقدّم ، يستبين الفرق
١٢ بين المتأخّر تأخّرا بالذات بحسب المرتبة ، والمتأخّر تأخّراً عقليا بحسب الدرجة العقليّة،
وهوما مع المتأخّر بالذات بحسب المرتبة فى درجته العقليّة من تلقاء حيثيّتين متصافقتين .
وبالجملة ، لوكان اعتبار المراتب بحسب الشرف فقط ، لابحسب الوجود ، وكان التقدّم
١٥ والتأخّر بالوجود غيرمنظورٍ اليه اصلاً، لم يكن يتعيّن اختصاص البدؤ والعود بشىء من
المراتب ، وكان ذالك التخصيص مجرّدا عتمال من اعتبار العقل، لاابتحاثا عن حال الاعيان
الموجودة فى ترتيب الوجود بحسب نفس الامر ، وكان يصحّ اعتبار المتاخّر بالوجود من
١٨ مراتب البدؤ ، اذا كان متقدّما بالشرف . ثمّ الصحيح انّ الاشرف فى مراتب البدؤ، بازاء
الاشرف فى مراتب العَود ، لاانّه بازاء الاخسّ . فَلْيُعرَف .

وَمِيضٌ

٢١ لقد اوضح الشريك ما حقّقناه ، حيث قال فى اوّل ثالثة كتاب المبدأ والمعاد :
المقالتان اللّتان فيما قبل هٰذه ، هما فى المبدأ ومعناه الاشارة الى ترتيب الموجودات على
تقدّمها وتأخّرها ، بشرط انيكون الاقدم منها بالطبع اقدم منها بالكمال والشرف. وهذه

المقالة فی‌المعاد ، ومعناه الاشارة الی ترتیب الموجودات علی تقدّمها وتأخّرها ، بشرط ان یکون الاقدم منها بالطبع اشدّ تاخرا فی‌الکمال، بل‌تکون‌الثوانی فی‌الوجود اقدم فی‌الکمال. فیعود هذا الترتیب دائراً علی‌ذلک الترتیب الاوّل . فهناك ابتداء من‌الاشرف الی‌الادنی ، حتّی انتهی عند الاسطقسّات ، ثمّ هذا ابتداء عایداً من الادنی الی الاشرف ، مُعاکِساً للاوّل . فمن البدؤ الاوّل الی الاستقسّات ، هوالترتیب الآخذ علی نظام المبادی ، ومن الاسطقسّات الی الانسان ، هوالترتیب العائد علی نظام المبادی . وعندالانسان یتمّ المعاد، وله المعاد الحقّ والتشبّه بالمبادی العقلیّة . فکانّها دارت علی انفسها : فکان عقل ، ثمّ نفس ، ثمّ اجسام ، ثمّ نفس ، ثمّ عقل ، ثمّ یعود الی مرتبة المبادی . انتهی کلام المبدأ والمعاد بعبارته .

وقال فی کتاب التعلیقات :

تعلیق : الصورة الجسمیّة فی کلّ شیء ، متقدّمة علی الصورة الّتی للطبیعیّات ، اجناسها وانواعها، کجسمیّة النار مثلا، فانّها متقدّمة علی صورتها النوعیّة، وهی‌الناریّة الّتی بها صارت النار نارا مثلا ، فانّها متقدّمة علی صورتها النوعیّة ، وهی مقارنة لها . انتهی کلام التعلیقات . وسبیله اعتبار الصورة المنوعّة الجوهریّة فی‌مراتب العود .

وَمیضٌ

قل لی : هل اَنْتَ اَنْتَ ببدنک الاَرضیِّ المتلاطِخ الهیولانیّ ، او بنفسک المجرّدة الاَمْرِیَّةِ القدسیّةالالٰهیّة ؟ الیس کلّ‌جزء من‌اجزاء بدنک ، وکذلک کلّ بدنک ، تشیر الیه بـ«هو» ، وتشیر الی مااَنْتَ بِه اَنْتَ بِـ«اَنا» ؟ والیس ؟ — محلّ المعقولات فیک وما به تتسلطن علی جنودك الطبیعیّة وجیوشک المزاجیّة ، وبه تتصرّف فی‌خزائن العقلیّات الغیبیّة، وتتعمّق فی‌عمیقات‌المعارف الربوبیّة، لیس شیئاً من‌حواسک الخمس الجسدانیّة الظاهرة اوالباطنة، بل حاسّة سادسة عقلیّة ملکوتیّة، هی نور قدسیّ وروح امریّ وجوهر الٰهیّ ، اذا اتّقد مصباح زجاجته من‌زیتِ حدسٍ ، یکاد یُضِیءُ ، ولو لم تَمْسَسْه نارٌ ، وبلغ فی مرتبة العقل المستفاد قُصیَا قُصاراها ، صار ، فی جوهر

ذاته الروحانيّة ، عالما عقليّا مضاهياً لنظام كلّ الوجود ، ونسخةً قدسيّة مطابقة لنسخة كتاب العالم ، اذا ماعورض احدهما بالآخر ، لم يوجد حرف ممّا فى احدى النسختين مخالفا لحرف ممّا فى النسخة الاخرى . فاعلمَنْ انّ وجوب كون مبدأ المبادى ، جلّ سلطانه ، اوّلا فى ترتيب البدؤ وآخرا فى ترتيب العود ، ووجوب الموازاة بين مراتب البدؤ ومراتب العود فى السلسلتين الّذى هو مقتضى الحكمة البالغة التامّة الربوبيّة ، والعناية الاولى الكاملة الالهيّة مبدأ استيجاب هذه المرتبة العقليّة الاخيرة العوديّة فى نظام الوجود ، ازاءً لتلك المرتبة الاولى العقليّة البدؤيّة .

فاذن ، يجب وجود النفس المجرّدة الناطقة الانسانيّة ، واستكمال قصوى الغاية ، واستتمام نصاب الكمال فى مرتبة عقلها المستفاد ، مراتب العود ، بازاء مرتبة العقول المفارقة فى مراتب البدؤ . والّا ، لبطل تنسيق المراتب واتّساق النظام ، ولانتقص تماميّة الحكمة التامّة وكماليّة العناية الكاملة . وايضا ، كما المرتبة الاولى فى البدؤ تبتدئ من الجناب الحقّ الوجوبىّ ، ولا شىء فوقها الّا ذاته الحقّة الواجبة ، ويستحيل انبجاس الناقص الزيّف وابتداؤه من الكامل المتعال ، الّا عن اقصى الكمال بلاواسطة ، فكذلك المرتبة الاخيرة فى العود تنتهى الى جنابه الاعلى الربوبىّ ، ولاشىء وراءَها ، الّا ذاته التامّة الاحديّة . ومن المستحيل انسياق الناقص الخداج وانتهاؤه فى الترتيب الى الكامل التامّ وفوق التمام بلاواسطة . فهٰذا البرهان على تجرّد النفس الناطقة الانسانيّة ، واستتمام اعلى النصاب الممكن فى مرتبة العقل المستفاد ، من خواصّ هذا الكتاب ، ولامحيد عن حكمه . فلاتكوننّ من الجاحدين .

وَمِيْضٌ

اذا ثبت انّ النفس الناطقة غير منطبعة فى الجسم ، بل هى ذات آلة به ، وانّما الشبكةُ المزاجيّة والشركة الهيولانيّة ، لان يُصطاد بها حدوثها ، لا لان يستدام بها بقاؤها ، فاذا خرج الجسم بالموت عن صلوح ان يكون آلةً لها ، فلايَضرُّ خروجه عن ذلك جوهر ذاتها الملكوتيّة ، كمالايضُرُّ ذات الشمس خروج المرآة بالتّصديّة عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ، ولاذاتَ النجّار خروج المنشار عن صلوح كونه آلةً له ، بل لاتزال باقية

ببقاء صانعها الفاعل لذاتها والمفيد لوجودها. وكما انّه ممتنع العدم ، فكذلك يمتنع انعدام
النفس ببوار البدن : وبالجملة ، جوهر النفس المدركة لكبرياء بارئها ، اجلّ من ان تكون
مبدأ ذاتها من مَبالٍ فى مَبالٍ . بل انّ جوهرها من عالم آخر . فلعمر الحبيب انّ النفسَ ۳
الصاعدةَ الى عالم القدس، ثمّ الى فاطرها العلىّ الاعلى بخُطوتين ، الراجعة الى ربّها بجوهر
ذاتها فى النشأتَيْن ، الصائرة عالماً عقليّاً وجوهرا قدسيّا، بتكميل قوّتين ، اجلّ من ان
تَمُرَّ على مَجرى البول مرّتين . ٦

وَميضٌ

ذو القوّة القدسيّة، هو من قوّته العقليّة كبريت. والعقل الفعّال، اعنى روح القدس
و واهب الصور، باذن ربّه، نار . فيشتعل فيها دفعة ، ويُحيلُها الى جوهر ذاته. والنفس ۹
بحسب هذه القوّة « شجرة يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسسه نار، نور على نور » . فاذا كانت
لشجرة نفسه القدسيّة خاصيّات ثلث، بحسب استكمال قوى ثلث، كان نبيّا له ضروب
النبوّة الثلثة، من جهة كمال القوتين النظريّة الّتى منها تنبجس مبادى الادراكات ، والعمليّة ۱۲
الّتى منها تنبعث مبادى التحريكات . الاولى بحسب كمال القوّة العقليّة ان تكون علومُه
كلّها بالحدس، ونظريّات العقلاء من مقتضاتهم بالافكار، بالنسبة اليه جميعها ، حدسيّات.
فالمعجزات العقليّة كلّها من هذا السبيل . الثانية بحسب كمال القوّة المتخيّلة ، وكمال القوّة ۱۵
المشتركة المسمّاة « بنطاسيا » وشدّة صَقالة مرائى القوى الاحساسيّة واستحكام شَبَهِها
بالواح الاذهان النقيّة المجرّدة العقليّة ، ان يتيسّر له الابصار والسماع فى اليقظة ، لا من
سبيل الظاهر ، ومن ممرّ الجليديّة وطريق الصماخ ، بل من الباطن من سبيل الاتّصال بعالم ۱۸
العقل ، والانخراط فى سلك الصائرين الى اقليم الله سبحانه . ولا يتصحّح ذلك للناقصين
الّا فى النوم ، فتتشبّح وتتمثّل لابصاره ملائكةُ الله تعالى ، فيُبصرهم ، و يتركّب وينتظم
لسماعه كلامُ الله فيسمعه . فهذا سبيل باب الايحاء والوحى. وله من هذا السبيل المعجزات ۲۱
القوليّة والاخبار بالمغيّبات والانذار بالعقوبات قبل وقوعها .

الثالثة بحسب كمال قوّة النفس فى جوهرها ، باعتبار الفطرة الاولى الجبليّة، وتاكّد

علاقة الارتباط بجناب الله ، والتخلّق بأخلاق الله ، بحسب الفطرة الثانية المكسوبة ، ان تكون له مَلَكَةُ ولُوج فى ملكوت السماء واتّصال بذى الملك والملكوت ، بحسبها تُطيعُه هيولى العناصر ، وتنقاد له صور الاسطقسّات . ومن هذا السبيل ، له المعجزات الفعليّة .

ثمّ اذا قويت له هذه الشؤن ، واستحكمت الملكات ، واشتدّت له هذه الخاصيّات ، واستتمّ نصاب استكمال هذه الضروب الثلٰثة جدّا ، استحقّ خاتميّة الانبياء وسيدودة المرسلين ، واستوجب من التنزيل الحكيم «ولكن رسول الله وخاتم النّبيّين» ، فصار بحيث لاتتصوّر فى مراتب العود مرتبة صعوديّة بينه وبين مَعاد الوجود ، كمالاتتصوّر فى مراتب البدؤ بين المعلول الاوّل وبين مبدأ الوجود مرتبة هبوطيّة اصلا . فبعد مرتبة خاتم النّبيّين ، صلى الله عليه وآله ، فى صعود الشرف والكمال ، مرتبة كمال الموجود الحقّ الواجب بالذات ، جلّ ذكره ، بلا واسطةٍ اصلا ، كما مرتبة العقل الاوّل فى هبوط الشرف وتنزّل الكمال انّما قبلها مرتبة مجده وكماله سبحانه وتعالى ، من غير واسطة اصلا . فاذن منزلة خاتم النبيّين فى سلسلة العود ، منزلة العقل الاوّل فى سلسلة البدؤ ، لانّهما باعتبار القرب من نور الانوار ، تعالى سلطانه ، الّذى هو مِلاك الشرف ومناط الكمال فى درجة واحدة ، فلا تجرى بينهما مُفاضَلَةٌ ومُفاوَتَةٌ . ثمّ هو ، صلّى الله عليه وآله ، اشرف من ساير العقول جميعا ، لانّ درجات قربها من نور الانوار ، جلّ جلاله ، فى سلسلة البدؤ ، ابعد من درجته ، عليه السلام ، بالنسبة اليه سبحانه ، فى سلسلة العود . فاوّل العقول وآخر الانبياء متوازيان بالمنزلة متكافيان بالشرف . فلذلك اضافَه ، عليه السّلام ، الى نفسه فى قوله ، عليه السّلام : اوّل ماخلق الله نورى . وقال ، عليه السّلام ، فى حديث آخر : اوّل ماخلق الله العقل . ومن هناك انصرح مِلاك قوله عليه السّلام : لى مع الله وقت لايَسَعُنِى فيه مَلَكٌ مقرّب ولانبىّ مرسل . «وقت» اى درجة فى القرب وقسط من الوصال بحسب طسق الشرف ومبلغ الكمال ، لايسعنى ، فى تلك الدرجة وذلك القسط ، ملك مقرّب ولانبىّ مرسل ، اذ اوّل الانوار العقليّة هو نورى ومَن دُونَه مِن الانوار دونى فى درجة النوريّة . فليُعرف .

وَمیضٌ

قال الشریک فی تاسعة الهیّات الشفاء: انّ النفس الناطقة، کمالها الخاصّ بها ان تصیر عالما عقلیّا مرتسما فیها صور الکلّ والنظام المعقول فی الکلّ والخیر الفایض فی الکلّ، ۳
مبتدیا من مبدأ الکلّ، سالکا الی الجواهر الشریفة الروحانیّة المطلقة، ثمّ الروحانیة المتعلّقة نوعامّا بالابدان، ثمّ الاجسام العلویّة بهیآتها وقواها، ثمّ کذلک حتّی تستوفی فی نفسها
هیئة الوجود کلّه فتنقلب عالما معقولاً موازیاً للعالم الموجود کلّه، مشاهداً لما هو الحُسن ۶
المطلق والخیر المطلق والجمال المطلق، ومتّحدا به ومنتقشا بمثاله وهیئته، ومنخرطا فی سلکه، وصائراً من جوهره.

وقال فی اوّل العاشرة: وافضل الناس من استکملت نفسُه عقلا بالفعل، ومحصّلا ۹
للاخلاق الّتی تکون فضائلّ عملیّةً. وافضل هؤلاء، هو المستعدّ لمرتبة النبوّة، وهو الّذی فی قُواه النفسانیّةِ خصائصُ ثلثٌ ذکرناها، یسمَعُ کلام الله تعالی، و یَری ملٰئکتَه
وقد تحوّلت له علی صورة یراها. فقد بیّنا کیفیّة هذا، وبیّنا انّ هذا الّذی یُوحَی ۱۲
الیه تتشبّح له الملائکة، ویحدث له فی سماعه صوتٌ یسمَعه من قبَل الله والملئکة، فیسمَعُه من غیر ان یکون ذلک کلاما من النّاس والحیوان الارَضِیّ. وهذا هو المُوحَی الیه.
وکما انّ اوّل الکائنات من الابتداء الی درجة العنصُر، کان عقلا، ثمّ نفسا، ثمّ جرما، ۱۵
فهٰهنا یبتدئ الوجود من الاجرام، ثمّ تحدث نفوس، ثمّ عقول.

ثمّ فی آخر المقالة، وهو ساقة ختم الشفاء، قال: و رؤس هذه الفضائل، عفّة
وحکمة وشجاعة ومجموعها العَدالة، وهی خارجة عن الفضیلة النظریّة، ومن اجتمعت له ۱۸
معها الحکمة النظریّة، فقد سعد. ومن فاز مع ذلک بالخواصّ النبویّة، کاد یصیر ربّا انسانیّا، فکاد ان تحلّ عبادتُه بعدَالله، وکاد ان تفوّض الیه امور عبادالله. وهو سلطان
العالم الارضیّ، وخلیفةالله فیه. انتهی کلام الشفاء. ۲۱

وقد ذکر الخصائص الثلٰث، واستقصی بیانها، واحفَی القولَ فیها فی طبیعیّات الشفاء وفی کتاب المبدأ والمعاد. قلت: والّذی استتمّ له نصاب اقصی الکمال فیها، ساد

الانبياءَ بختم السفارة والاختصاص فى النشأة الآخرة بالشفاعة الكبرى ، وفى مراتب سلسلة العود باقصى المنزلة فى المرتبة الاخيرة القُصوى .

وَميضٌ

ان كلّ جنس تحته انواع ، فانّه يوجد فيما بين تلك الانواع نوع واحد هو اكملها. وكذا الانواع بالنسبة الى الاصناف ، والاصناف بالنسبة الى الاشخاص ، والاشخاص بالنسبة الى الاعضاء . فاشرف الاعضاء ورئيسها هو القلب ، وهو خليفة النفس ، كما النفس خليفة العقل ، وخليفته الدماغ ، ومنه تَنْبَثُّ القُوى على جميع جوانب البدن ، وخليفة الدماغ النِخاع . فكذلك الانسان ، لابدّ له من رئيسٍ . والرئيس امّا ان يكون حكمه على الظاهر فحسب ، وهو السلطان ، او على الباطن فقط ، وهو العالِم ، او عليهما جميعاً ، وهو النبيّ او من يقومُ مَقامَه . فالنبيّ يكون كالقلب فى العالم وخليفته كالدماغ والنخاع . وكما القوى المدركة والقوى المحركة ، انّما تفيض من الدماغ والنخاع على الاعضاء ، فكذا قوّة البيان والعلم والدين والهُدى ، انّما تفيض بواسطة خليفته على جميع العالم . ومن خصايص الخليفة الوصىّ ان يكون مُحَدَّثاً ، بالفتح على اسم المفعول ، والمُحدَّث من يسمع الصوتَ والكلام المنتظَم فى اليقظة فى حال الصحّة ، لا من سبيل الصماخ وطريق عَصب السمع ، بل من سبيل الاتّصال بالملئكة والانصراف الى عالم القدس ، ولكن لا يرىَ شخصاً متشبحاً ، ولا يعايِن مثالاً متمثّلاً . فهو يجرى مجرى النبىّ فى اشتعال قوّته القدسيّة وشدّة اعتلاقه واستحكام اتّصاله وتاكّد علاقته بذلك العالم ، بحيث ربّما يسمَع كما يسمَع النبىُّ ، الّا انّ علاقته الاكيدة بعالم الملكوت ليست بمثابةٍ يتصحّح بذلك تشبُّح الملئكة وتمثُّل روح القدس له ، على صورة يراها ويعاينها ، حتّى يكون يسمَع منه كلامَ الله من سبيل الايحاء والوحى ، على ان يكون هو المُوحىَ اليه ، دون توسّط الرسول ، بل انّما له مجرّد سماع الصوت ، من دون معايَنة شبحٍ متمثّلٍ ومثالٍ متشبّح . ثمّ اذا كانت الخلافة والوصاية نيابة عن خاتم النبيّين الّذى درجة مرتبته فى سلسلة العود ، درجة مرتبة العقل الاوّل فى سلسلة البدؤ ، كانت درجة مرتبة الوصىّ الخليفة فى مراتب العود ، درجة مرتبة العقل الثانى فى مراتب

البدو ، وكان الاوصياء الخلفاء القديسون الصديقون يحق ان يقال لهم فى التنزيل الحكيم «انما يريدالله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا» وان يعبر عن اكرمهم واسبقهم الذى نسبة العقلاء والعلماء اليه، نسبة الحس الى العقل ونسبة المحسوس الى المعقول ۳
ب «نفس» النبى، فيقال فى آية المباهلة «وانفسنا وانفسكم» و ب «النبأ العظيم» فيقال فى سورة النبأ «عم ، يتساءلون، عن النباء العظيم الذى هم فيه مختلفون» و ب «امام مبين» ، فيقال فى سورة يس «وكل شىء احصيناه فى امام مبين» و ب «من عنده علم الكتاب» فيقال فى سورة ۶
الرعد «قل كفى بالله شهيدا بينى و بينكم ومن عنده علم الكتاب» . والنبى ، عليه السلام ، ينص على انه مساهمه فى شجرة الشرف ، ومضاهيه فى درجة النورية ، فيقول : انا وعلى من نور واحد . وانا وعلى من شجرة واحدة . ۹

وَمِيضٌ

اذا مالوحظت السلسلتان بحسب موازاة المراتب، وقوبلت المراتب بالمراتب، فالامر على ما تُلِيَ عليك. واما اذا ماوُوزِنَ بينهما بما هما السلسلتان البَدْوِيَّة والعَوْدِيّة، ۱۲
ولو حظتا من حيث نفساهما ، و عُورِضَتْ احداهما بالاخرى من جهتى البدو والعود ، فكل واحدةٍ منهما اشرف وافضل من الاخرى من وجهٍ ، اما سلسلة البَدْو. فاشرف واعلى باعتبار انها سلسلة البسايط والوسايط فى ايصال فيض الفياض الحق جل سلطانه، الى كل ۱۵
ما فى السلسلة العودية. واما سلسلة العود، فاشرف واكرم باعتبار ان فى التنازل البَدْوِيّ الانصرافَ والتوجهَ عن الله سبحانه، وفى التصاعد العَوْدِيّ التوجهَ والانصرافَ الى الله سبحانه . فبهذا الاعتبار الاخير، يقال ان العالَم الصغيرَ اشرف اعضاء الانسان الكبير ، ۱۸
و ان الانسان غاية ايجاد العالم الاكبر، وان نفوس الانبياء فى درجة العقل المستفاد، بحسب استكمال نِصاب القوة العقلية واشتعال شعاع القوة القدسية ، افضل من طبقات انوار الملائكة الروحانية والعقول النورية على الاطلاق . فَلْيُسْتَيْقَنْ . ۲۱

وَمِيضٌ

قال مفيد المشائين ومعلمهم فى اثولوجيا فى الميمَرَ الخامس: انا وان كنا نظنَ انا

نعرف العقل اكثر من سائر الاشياء ، فانّا لسنا نعرفه كنه معرفته . وذلك انّ «ماهو ؟» و «لم هو ؟» هما فى العقل شىء واحد ، لانّك اذا علمت ماالعقل ، علمت لم هو . وانّما يختلف «ماهو ؟» و «لم هو ؟» فى الاشياء الطبيعيّة الّتى انّما هى اصنام للعقل .

ثمّ قال انّ كلّ صورة من الصور العقليّة فهى ، والشىء الّذى من اجله كانت تلك الصورة واحد . ولا اقول انّ صورة العقل هى علّة انيّتها ، لٰكنّى اقول انّ صورة العقل نفسها اذا بسطتها واردت ان تفحص عنها بما هى ، وجدت فى ذلك الفحص بعينه «لم هى» ايضاً . ثمّ قال :

ونقول : كما انّ هذا العالم مركّب من اشياء ، يتعدّل بعضها ببعض ، فيكون العالم كالشىء الواحد الّذى لاخلاف فيه ، وتكون اذا علمت «ماالعالم ؟» علمت «لم هو ؟» وذلك انّ كلّ جزء منه مضاف الى الكلّ ، فلا تراه كانّه جزء ، لٰكنّك تراه كالكلّ . وذلك انّك لاتأخذ حينئذ اجزاء العالم كانّ بعضها من بعض ، لكنّك تتوهّمها كلّها كانّها شىء واحد ، لم يكن احدها قبل الآخر . فاذا توهّمت هكذا ، صيّرت العلّة مع المعلول ، لاتتقدّمه . فاذا توهّمت العالَم واجزاءَه على هذه الصفة ، كنت قد توهّمته توهّما عقليّا ، فيكون اذا عرفت «ماالعالم ؟» عرفتَ ايضا «لم هو ؟» معا . فاذا كانت كلّيّة هذا العالم على ماوصفنا ، فبالحرى ان يكون العالم الاعلى على هذه الصفة ايضا .

ثمّ قال فى ساقة الميمر : صفات العقل كلّهنّ حاضرة ، لاتتقدّم احداهنّ الاخرىٰ . وذلك انّ جميع صفات العقل اُبدِعَتْ مع ذاته معا . فاذا كان هذا هكذا ، كان وجود «ماهو؟» و «لم هو ؟» فى العقل معاً . فان كان وجودهما معاً ، فلامحالة انّك اذا علمت ماالعقل ، فقد علمت «ماهو ؟» واذا علمت «ماهو ؟» فقد علمت «لم هو ؟» غير انّ «ماهو ؟» اشدّ ملائمةً للاشياء العقليّة من «لم هو؟» . وذلك انّ «ماهو ؟» يدلّ على علّة بدؤالشىء ، و «لم هو؟» يدلّ على علّة تمام الشىء . والعلّة المُبتَدئيّة هى العلّة التماميّة بعينها فى الاشياء العقليّة . فلذلك اذا علمت «ماالشىء العقلىّ ؟» علمت «لم هو؟» كما بيّنّا ذلك واوضحناه ، انتهى كلام اثولوجيا .

وفی اثولوجیا مامغزاه انّ علوم المبادی المفارقة ، اجلّ من ان توصف بالصدق، فانّها نفس الواقع ، لاالمطابق للواقع ، وفیه ایضا العقل دائرة لاتتحرّك ، والنفس دائرة متحرّكة . وایضا العقل دائرة تتحرّك ولیس بین المحیط والمرکز ابعاد مساحیة. وفی کلام اساطین الحکمة : العدد عقل متحرّك . ومنهم من یعکس فیقول : العقل عدد متحرّك . وذکر الشریك فی کتاب النفس من طبیعیّات الشفاء : النفس عدد متحرّك . ولعلّك ، بما افدناك من الضوابط والقوانین ، متضلّع بتأویل هذه المرموزات واسرارها .

ومیضٌ

الحقّ ماعلیه الحکماء الاوایل الالٰهیّون من شرکاء الصناعة، والمَهَرَةُ المحصّلون من علماء الاسلام ، انّ الملائکة شعوب وضروب وقبائل وطبقات : روحانیّة وهیولانیّة قدسانیّة وجسمانیّة وعلویّة وسفلیّة وسماویّة وارضیّة . فالاعلی طبقةً الّذین طعامهم التسبیح وشرابهم التقدیس، الرّوحانیّون الکروبیّون من الجواهر العقلیّة، بطبقات انواعها وانوارها . ومنهم روح القدس النازل بانوار الوحی، والنافث فی ارواع اولی القوّة القدسیّة، باذن الله سبحانه ، والنفوس الناطقة المفارقة السماویّة، ثمّ النفوس المنطبعة الفلکیّة والقوی الدرّاکة الفعّالة والصور الطبیعیّة المنوعّة والطبایع الجوهریّة وارباب الانواع للمرّکبات العنصریّة . وانّ لکلّ جرم سماویّ ، بل لکلّ درجة فلکیّة ، وکذلك لکلّ طبیعة اسطقسیّة، مَلَکاً روحانیّا متولّیا للتدبیر وقائما بالامر. ویقول القرآن الحکیم «ومایعلم جنود ربّك الّا هو». وفی الحدیث عنه، صلّی الله علیه: اطّت السماء وحقّ لها ان تَأِطّ ، مافیها موضع قدم ، الّا وفیه ملك ساجد او راکع .

فاذا ماکانت النفس قدسیّة الفطرة مستنیرة الغریزة، فی جوهر جبلّتها المفطورة، ثمّ فی سجیّتها المکسوبة ، صارت نقیّة الجوهر ، طاهرة الذات ، اکیدة العلاقة بعالم العقل ، شدیدة الاستحقار لعالم الحسّ ، قاهرة السلطان علی جیوش الطبیعة وجنود المزاج، قویّة المُنّة علی خلع البدن ورفض الحواسّ والانصراف الی صُقع القدس وطوار جناب الربوبیّة ، حیث شاءت ومتی شاءت، باذن ربّها وفیض رحمته. وقوّتها المتخیّلة ایضا قلیلة الانغماس

فى‌جانب الظاهر ، قويّة التلقّى من عالم الغيب ، فانّها تتخلّص عن‌شركة الطبيعة، وهى فى‌تدبير البدن ، وتعزل اللخط عن الجنبة الجسدانيّة ، وهى فى حال اليقظة ، فترجع الى عالمها ، وتتصلّ بروح‌القدس وبمن شاءالله من ملائكته المقرّبين ، وتستفيد من هناك العلم والحكمة بالانتقاش على سبيل الرشح ، او بالاشراق على سبيل الانعكاس كمرآة مجلوّة حُوذِىَ بها شطرَ الشمس .

و حقيقة الايحاء والوحى ، مخاطبة العقل الفعّال للنفس الناطقة بألفاظ منظّمة مسموعة مفصّلة . وله انحاء مختلفة ومراتب متفاوتة ، بحسب اختلاف درجات النفس فى اطوارها واحوالها المختلفة . و ربّما يكون فى بعض الاحايين ، بحسب بعض المقامات والدرجات ، لايتخصّص الشبح المتمثّل المبصر والكلام المنظّم المسموع بجهة من جهات العالم الجسمانىّ بخصوصها ، بل الامر يعمّ الجهات باسرها . وفى الحديث انّ جبرئيل ، عليه‌السلام ، اتى النّبىّ ، صلّى‌الله عليه وآله وسلّم ، مرّة فى صورته‌الخاصّة كانّه طبّق الخافقين . وبالجماة ، افضل طبقات الملائكة ، عند الحكماء المتالّهين والعلماء الراسخين ، العقول والنفوس .

قال الشريك فى‌رسالة الحدود : الملك جوهر بسيط ذو حيوة ونطق عقلىّ غير مائت ، هو واسطة بين البارئ ، جلّ وعزّ ، والاجسام الارضيّة. فمنه‌عقلىّ ومنه نفسانىّ ومنه جسمانىّ . وقال فى اوّل عاشرة الهيات الشفاء : فالوجود اذا ابتدأ من عند الاوّل تعالى ، لم يزل كلّ تال منه ادون مرتبةً من الاوّل ، ولا يزال ينحطّ درجات ، فاوّل ذلك درجة الملائكة الرّوحانيّة المجرّدة الّتى تسمّى «عقولا» ومراتب الملائكة الّتى تسمّى «نفوسا» ، وهى الملائكةُ العَمَلَةُ ، ثمّ مراتب الاجرام‌السماويّة، وبعضهااشرف من بعض ، الى ان يبلغ آخرَها . ثمّ بعدها يبتدئ وجود المادّة القابلة للصور الكاينة الفاسدة ، فتلبسُ اوّل شىء صورَ العناصر ، ثمّ تتدرّج يسيراً يسيراً ، فيكون‌اوّل‌الوجود فيها اخسّ وارذل مرتبة من الّذى يتلوه ، فيكون اَخسّ مافيه المادّة ، ثمّ العناصر ، ثمّ المركّبات الجماديّة ، ثمّ الناميات ، وافضلها الانسان ، وبعده الحيوانات ، ثمّ النبات .

وافضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل و محصّلا للاخلاق الّتى تكون فضائلَ عمليّةً .

وَميضٌ

ان وجود الجن ممّا لاصادّ عنه فى مذهب البرهان . وقد وردت بذلك نصوص التنزيل الكريم الالهىّ واحاديث سيّدنا ونبيّنا ، سيّد العقول والنفوس ، خاتم الانبياء والمرسلين واوصيائه الطاهرين خزَنَةِ الوحى وحفَظَةِ الدين ، صلوات الله وتسليماته عليه وعليهم اجمعين ، بحيث لامحيد هناك عن الاعتقاد على سبيل اليقين . قال الشريك فى رسالة الحدود : الجنّ هو حيوان هوآئىّ ناطق مشفّ الجرم ، من شأنه ان يتشكّل باشكال مختلفة ، وليس هذا رسمه ، بل معنى اسمه .

قلت : انّما يكون حيوانا هوائيّا ناطقا ، لو كان ذا نفس ناطقة مجرّدة مدبّرة لبدن هوائىّ . فالحقّ ماذهب اليه شركاء الصناعة من حكماء الاسلام ، انّ الجنّ ليست اجساما ولاجسمانيّة ، بل هى موجودات مجرّدة مخالفة بالماهيّة للنفوس البشريّة ، متعلّقة باجساد ناريّة وهوائيّة ، قادرة على التصرّف فى هذا العالم . وهو مغزى كلام الشريك ومرامُه . وبه قال امام المتشكّكين فى الملخّص .

وقال فى المحصّل : القول فى الملائكة والجنّ والشياطين ــ قال المتكلّمون انّها اجسام لطيفة قادرة على التشكّل باشكال مختلفة . والفلاسفة واوائل المعتزلة انكروها ، قالوا ، لانّها ان كانت لطيفة بمنزلة الهواء ، وجب ان لاتكون قويّة على شىء من الافعال ، وان تفسد تراكيبها بادنى سبب . وان كانت كثيفةً ، وجب ان نشاهدها ، والّا ، لجاز ان تكون بحضرتنا جبال ، ولانراها . والجواب : لم لا يجوز ان تكون لطيفة ، بمعنى عدم اللون ، لا بمعنى رقّة القوام؛ سلّمنا انّها كثيفة ، لكن بيّنّا انّ ابصار الكثيف عند الحضور غير واجب . امّا الفلاسفة ، فقد زعموا انّها لا متحيّزة ولا قايمة بالمتحيّز . ثمّ اختلفوا . فالاكثرون قالوا انّها ماهيّات مخالفة بالنوع للارواح البشريّة . ومنهم من يقول : الارواح الّتى فارقت ابدانها ، ان كانت شرّيرة ، كانت شديدة الانجذاب الى مايشاكلها من النفوس البشريّة ،

فيتعلّق ضربا من التعلّق بابدانها، ويعاونها على افعال الشرّ. فذلك هو الشيطان. وان كانت خيّرة، كان الامر بالعكس. والله اعلم بحقايق الامور.

٣ فقال خاتم المحصّلين البَرَعة فى نقده: اقول: نُقِلَ عن المعتزلة انّهم قالوا: الملائكة والجنّ والشياطين متّحدون فى النوع، ومختلفون باختلاف افعالهم. امّا الّذين لايفعلون الّا الخير، فهم الملائكة. وامّا الّذين لايفعلون الّا الشرّ، فهم الشياطين. وامّا

٦ الّذين يفعلون تارة هذا وتارة ذاك، فهم الجنّ. ولذلك عُدَّ ابليس تارة فى الملائكة وتارة فى الجنّ. ومانقله المصنّف ظاهر. انتهى كلام نقد المحصّل.

وقال فاضل تفتازان من المقلّدين، فى شرح المقاصد: والقائلون من الفلاسفة بالجنّ

٩ والشياطين زعموا انّ الجنّ جواهر مجرّدة، لها تصرّف وتأثير فى الاجسام العنصريّة، من غير تعلّق بها تعلّق النفوس البشريّة بابدانها، والشياطين هى القوى المتخيّلة فى افراد الانسان، من حيث استيلائها على القوّة العاقلة، وصرفها عن جانب القدس واكتساب

١٢ الكمالات العقليّة، الى اتّباع الشهوات واللّذّات الحسّيّة والوهميّة. ومنهم من زعم انّ النفوس البشريّة، بعد مفارقتها عن الابدان و قطع العلاقة معها، ان كانت خيرة مطيعةً للدواعى العقليّة، فهم الجنّ. وان كانت شرّيرة باعثةً على الشرور والقبايح، مُعِينَةً

١٥ على الضلالة والانهماك فى الغواية، فهم الشياطين. وبالجملة، فالقول بوجود الملائكة والجنّ والشياطين، ممّا انعقد عليه اجماع الآراء، ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء، عليهم السلام. وحُكِيَ مُشاهَدَةُ الجنّ عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء.

١٨ فلاوجه لنفيها، كما لاسبيل الى اثباتها بالادلّة العقليّة. انتهى قول شرح المقاصد.

ثمّ انّ امام المتشكّكين قال فى المحصّل: علوم الروحانيّات فعليّة وعلوم الجسمانيّات انفعاليّة. وقال: الارواح الفلكيّة متصرّفة فى هذا العالم، فانّها هى المدبّرات امرا،

٢١ وهى المبدأ والمعاد.

فقال الناقد البارع خاتم المحقّقين: قوله «علومهم فعليّة» يقتضى انّها لاتعلم الاله تعالى، لانّها ليست بفاعلة ايّاه، ولايعلم السافل ماهو اعلى درجةً منه. وقوله «هى المبدأ

والمعاد» قول لايقول به احد . فانّ الفلاسفة يقولون انّ المبدأ من الله والمعاد اليه، لا من النفوس واليها . انتهى قيلُهُ، نوّرَ مَقيلُه .

وَميضٌ

٣

انّ قوله عزّ من قائل «والصّافات صفاً، فالزجرات زجرا، فالتاليات ذكرا» وقوله سبحانه «والنازعات غرقا، والناشطات نشطا، والسابحات سبحا، فالسابقات سبقاً، فالمدبّرات امراً» ذكر لمراتب الروحانيّات و تفصيل لطبقات الملائكة، فى سلسلتى البدؤ والعود، فليدرك . واذن، فلنختم القبس على ذلك .

٦

القبس العاشر

فيه حقّ القول الفصل فى سرّ القضاء والقدر ، وكيفيّة دخول الشرّ فى القضاء الالهىّ،
ومرّ الحقّ فى الدعاء والاجابة ، وعود الامر اليه سبحانه ، فى المبدأ والمنتهى . ٣

وَمْضَةٌ

اليس من المعلوم ، انّ احد النقيضين ليس يصحّ ان يجب، الّا اذا امتنع النقيض
الآخر بجميع انحائه وضروبه بتّة ؟ وقد كنت تحقّقت فى القبسات السابقة ، انّ المعلول ٦
مالم يجب تقرّره ووجوده من تلقاء علّته الفاعلة، لم يصدر عنها . فاذا كانت علّته الفاعلة
لذاته و وجوده ، جوهرُ ذاتها ممكناما من الممكنات ، اىّ ممكن كان ، نفسا او عقلا او
غيرهما ، كان عدمه بماهو هو ممكنا بالذات لامحالة ، ومن انحاء عدم المعلول انتفاؤه بانتفاء ٩
علّته . ويمتنع بالذات ان يجعل الشىء انتفاءه الممكن ، بالنظر الى جوهر ذاته ، ممتنعاً فى
نفس الامر. فاذن، انتفاء المعلول بانتفاء علّته، لايتصوّر ان يصير ممتنعاً ، بالنظر الى نفس
ذات العلّة ، اذا كانت هى جايزة الذات ، اذ يكون انتفاؤها ممكنا بالنظر الى نفس ذاتها ١٢
حينئذ لامحالة . فكيف يتصحّح ان يصير انتفاء معلولها من جهة انتفائها ، ممتنعا من تلقائها،
بحسب جوهر ذاتها ؟ ومالم يمتنع للمعلول هذا النحو ايضا من العدم، لم يتصحّح له وجوب
الوجود فى نفس الامر بالضرورة . فاذن ، لايصحّ ان يكون وجوب وجود المعلول فى متن ١٥
الواقع منبعثا من جوهر ذات علّته الفاعلة ، الّا اذا ماكانت علّته الفاعلة موجودا واجبا
بالذات ، متقدسا عن جميع انحاء الكثرة ، قبل الذات ومع الذات وبعد الذات ، متعاليا عن
سببٍ به وسببٍ له وسببٍ منه وسببٍ عنه وسببٍ فيه. وبالجملة، عن كلّ سبب. وهو ١٨
مُسَبِّبُ الاسباب على الاطلاق من غير سبب ، ومنه ينبجس وجوبُ وجود المعلول ،

ووجوبُ وجودِ جملة علله واسبابه جميعا . وإن هو الّا الله الواحد الاحد الحقّ سبحانه . فاذن ، قد استتبّ بالبرهان ، انّه لاشي من الموجودات الّا الله الواجب الحقّ من كل جهة، جلّ ذكره، يستطيع ان يكون فاعلا تامّا، من ذاته ينبجس وجوب وجود ممكن مّا من الممكنات اصلا .

ومن سبيل آخر . الم يستبن لك ؟ — انّ كلّ ممكنٍ موجودٍ بالفعل، فانّ جوهر ذاته الموجودة بالفعل ، من تلقاء العلّة الفاعلة ، تحت مفهوم ما بالقوّة ، بحسب مرتبة نفس الذات ، من حيث هي هي . ومن الفطريّات انّما بالقوّة، من جهة ماهو بالقوّة، لايمكن ان يكون مُخرِجا لشيء مّا من القوّة الى الفعل . فاذن ، مسلك التحليل يَذَرُ حيثيّة الذات الجائزة ، بماهي هي، صِفرة الكفّ من اقتضاء وجوب الفعليّة لشيء مّا من الاشياء اصلا ، اذ هي من حيث نفسها ممنوّة بالقوّة والهلاك ، مذروّة بالبطلان والليسيّة . وهذا البرهان قد استنهضه مفيد الصناعة ارسطوطاليس ، فى اثولوجيا فى الميمر الثالث .

ومن سبيل آخر ثالث ، كلّ ممكن يفرض مفيضا لوجود ومقتضيا لوجوبه، فانّ علّتَه الفاعلةَ المعطيةَ ايّاه الوجوب، اولى واحقّ منه بان يكون هو المفيض المقتضى للوجوب مطلقا . فاذن ، الواجب بالذات ، اولى واحقّ من جميع الممكنات بان يكون هو المفيض للوجود والمقتضى للوجوب على الاطلاق بتّة . وهذا البرهان قد استعمله الشريك فى الشفاء والاشارات وغيرهما .

ومن سبيل آخر رابع ، النور القاهر لايمكّن النورَ الاضعف من التأثير . فكيف يتمكّن ممقول الافول فى ظلمة الامكان، مع سلطان وجوب نور الانوار ، من ايجاب الفيض واشراق الافاضة ؟ وهذه الحجّة من حدسيّات العقول الصريحة على مذاق الاشراقيّين .

وَمْضَةٌ

اما قرع سمعك ؟ — انّ نسبة العقل الفعّال الى عالم الاسطقسّات، بل العقل الاوّل الّذى هو عنصر نظام الكلّ واسطقسّ عالم الامكان ، الى سائر اجزاء النظام، نسبة النقطة الراسمة الى الخطّ المرتسم ، والشعلة الجوالّة الى الدايرة المشاهدة ، والحركة التوسطيّة الى

الحرکة القطعیّة ، والآن السیّال الی الزمان الممتدّ المتّصل ، فی کونها راسمةً ایّاها ، مع کونها خارجةً عنها غیرقائمةٍ بها . فاذن ، فاعلمن انّ الله سبحانه ، هوالّذی خلق العقل الفیّاض والنقطةالراسمة والشعلة المجتالة والحرکةالتوسّطیّة والآن السیّال ، فقبضها بیدِ ۳ حَوله وامسکها بقبضةقدرته ، فادارها ودوّرها وسیّرها وحرّکها ، علی حسب علمه وحکمته وارادته ومشیّته ، حتّی استتمّ نصاب ارتسام الخیر فی نظام الوجود .

ومن طریق آخر ، هوالّذی برأ قلم العقل ، فقبضه بانامل علمه وارادته وحکمته ۶ وعنایته ، فکتب به بمداد دواة الامکان حروف الماهیّات وکلمات الهویّات ، حتّی استتبّ رقیم نصاب الخیر بالامر والخلق ، فی کتاب نظام الوجود . ومن هناك قال غایة سوق الافاضة والایجاد فی سلسلتی البدؤ والعود ، صلّی الله علیه وآله وسلّم : اوّل ماخلق الله القلم . فهذا ۹ احقّ مایقال من باب ضرب الامثال ، لامن سبیل مسلك التشبیه .

وَمْضَةٌ

وفی التنزیل الحکیم ، « ن والقلم وما یسطرون » ، فان ریم بـ « القلم » العقول الفعّالة ۱۲ جمیعا فالجمع فی « یسطرون » علی مسلك الحقیقة . وان زیم به العقل الاوّل ، فامّا هو للتعظیم ، وامّا انّه فی قوّة تکریر « یسطر » افادةً لمعنی التکثیر علی سیاق الامر فی « ربّ ارجعون » .

وامّا « اللوح المحفوظ » ، فهو امّا تعبیر عن کتاب نظام الوجود جملةً ، من الصدر الی الساقة ، ۱۵ وامّ الکتاب الّذی هو الدهر ، وامّا المراد به ایضا العقل الاوّل المشتمل علی صور الموجودات المنطبعة فیه جمیعا ، من رطب الوجود ویابسه .

قال امام المتشکّکین فی التفسیر الکبیر : والدلیل علی انّ القلم المذکور هٰهنا هو ۱۸ العقل ، وانّه شیء کالاصل لجمیع المخلوقات ، انّه روی فی الاخبار انّ : اوّل ما خلق الله القلمُ ؛ وفی خبر آخر : اوّل ما خلق الله العقلُ ؛ وفی خبر آخر : اوّل ماخلق الله جوهرةً ، فنظر الیها بعین الهیبة ، فذابت وتسخّنت ، فارتفع منها دُخان وزبدٌ ، فخلق من الدخان ۲۱ السماوات ، ومن الزبد الارض . فهذه الاخبار بمجموعها ، تدلّ علی انّ القلم والعقل وتلك الجوهرة الّتی هی اوّل المخلوقات ، شیء واحد . والّا ، حصل التناقض .

ومضة

واذ قد بان لك من السبيل المستبين، انّ نظام الوجود بجملة مافيه من مبدؤ البدؤ الى منتهى
٣ العود، صادر عن الواحد الاحد الحقّ سبحانه، على سبيل الوجوب معاً، فى متن الدهر، بحسب حاقّ الواقع و كبد نفس الامر، دفعةً واحدةً دهريّةً، لافى مرتبةٍ واحدةٍ عقليّة، بل فى درجات عقليّة مترتّبة، بحسب حيثيّات متكثّرة متضاعفة على الترتيب العقلىّ المتنازل
٦ من لدنه طولاً وعرضا، فقد استبان لامحالة، انّه يجب ان يكون النظام الوحدانىّ الجملىّ الكبير متّسق الطبقات، مرتبط العوالم بعضها ببعضٍ، اتّساقا طبيعيّا وارتباطا لزوميّا، بحسب الوجود فى كبد الدهر، والصدور عن الفاطر الفعّال فى متن الواقع.

٩ فاذن، عالم النفس مرتبط بعالم العقل، وعالم الطبايع الاربع مربوط بعوالم الطبيعة الخامسة. وبالجملة، عوالم نظام الكلّ، متلازمة فى الوجود، متطابقة فى الحذْوِ والموازاة. وحامل طباع ما بالقوّة فى عالم الطبايع الاربع، جوهر ذات الهيولى المشتركة الواحدة بالشخص،
١٢ وفى عوالم الطبيعة الخامسة، طبيعة الحركة المستديرة الاراديّة الشوقيّة الابتهاجيّة المتّصلة المشتركة. وكلّ مافى احد العوالم، ففى ازائه طلسم ومثال او ظلّ وعكس فى العالم الآخر. فنفس ذات الهيولى الشخصيّة المبهمة هنا، مثال الحركة المستديرة المتّصلة هناك، والحوادث
١٥ الكيانيّة من الكمالات والصور والاعراضِ المتواردة على ذاتها المنحفظِ وجودها بوحدتها الشخصيّة المبهمة الحاملة للقوّة الاستعداديّة هنا، امثلة الاوضاع الخارجة من القوّة الى الفعل وضعاً فوضعاً هناك. والحدوث الزمانىّ مطلقا تدور رحاه على الخروج الى الفعل بعد
١٨ القوّة الاستعداديّة. والهيولى الشخصيّة القابلة والحركة المستديرة المتّصلة، هما الحاملتان لطبيعة ما بالقوّة، والقابلتان للخروج الى الفعليّة، باذن الله سبحانه.

فاذن، عالم الملك على الاطلاق، بما فيه من امتزاجات النسب الهيولانيّة واعتناقات
٢١ الهيآت الجرمانيّة، من خصوصيّات الاقدار والكيفيّات والاوضاع والاضافات، كظلّ لعوالم الحمد، فى قبول الفيض من جود الفعّال الحقّ ورحمته، بما فيها من تمازجات نسب الاشراقات الالهيّة والشروقات العقليّة، وتعانقات عكوس الاشعّة البهيّة الوجوبيّة

والاضواء الملكوتيّة القدسيّة، وازدواجاتٍ روحانيّةٍ بين ابتهاجات الكرّوبين والمقرّبين من الملائكة النوريّة، ثمّ عالم الطبايع الاربع الاسطقسيّة، بما فى اقطاره وآفاقه، من النسب الممتزجة والهيآت المزدوجة، كمؤتم مقيّدٍ مقتاس بعوالم الطبيعة الخامسة، بمافيها من سوانح نسب الحركات الشريفة المستديرة، واضافات الاوضاع المؤنقة البهيجة.

وَمْضَةٌ

انّ حركات السماويّات، كانّها مناسك ملكيّة وعبادات فلكيّة. وانّ لهيولى عالم الاسطقسّات حركةً كيفيّة فى الامكانات الاستعداديّة، ولاجرام الفلكيّات حركةً وضعيّة فى الاوضاع الجزئيّة، ولنفوسها المنطبعة حركةً طبعيّة ارتساميّة فى التخيّلات الحقيقية والميول الجزئيّة الاستداريّة، ولنفوسها العاقلة المجرّدة المباشرة لتحريكها بالشوق والارادة، حركةً عشقيّةً شوقيّةً اشراقيّة فى الاشواق والابتهاجات والاشعّة والاشراقات الّتى تأتيها من الافق النورىّ الاقصى والصُقع القدسىّ الاعلى.

وهذه الحركات، بهويّاتها الاتّصالية، مترتّبة على الترتيب الانبعاثىّ. فتنبعث الميليّة التخيليّة عن العشقيّة الاشراقيّة، ثمّ الوضعيّة الاستداريّة عن التخيليّة الميليّة، ثمّ الكيفيّة الاستعداديّة الاسطقسّية عن الوضعيّة المستديرة السماويّة. فاذا اعتبر تحليل اتّصالات الى الابعاض والاجزاء، وقيست الابعاض الى الابعاض، تكرّر الترتّب الانبعاثىّ من الجنبتين، لاعلى الوجه الدائر. فكلّ عضةٍ عاقبةٍ من كلّ واحدة منها، تنبعث عن عضةٍ دارجةٍ من الاخرى. ولادور. ولعلّ ذلك ما رامه من حكم انّ الحركة الشوقيّة الشروقيّة، سبب لوجود الحركة الجرميّة الوضعيّة بحسب الحدوث، ثمّ الحركة الجرميّة الوضعيّة، سبب لبقاء الحركة الشوقيّة الشروقيّة، كما العقل بالفعل شرط لحدوث العقل المستفاد، ثمّ العقل المستفاد شرط لبقاء العقل بالفعل. وبالجملة، اما تعتبر بالنفس العاقلة الانسانيّة المتطهّرة عن اقذار الطبيعة وارجاس الهيولى؟ ـ كيف، اذا ما نالت بوارقَ قدسيّة واجتذبتها شوارق ملكوتيّة، ابتهجت واهتزّت فى جوهرها. فاستتبع ذلك انبعاث حركات تصفيقيّةٍ اهتزازيّة فى الجسد، ثمّ الحركات الاهتزازيّة الجسديّة تتادّى بجوهر

النفس الى بارقات الهيّة تارةً اخرى .

فالانسان بحركات العبادات وسلوكات مسالك الطاعات الّتى قد سنّها القانون الالهىّ،
٣ يستعدّ جوهر نفسه المجرّدة للشوارق القدسيّة والمعارف الربوبيّة . ولذلك كان التكليف
لطفا قد اوجبته العناية الاولى الالهيّة، إذ الواجبات السمعيّة مقرّبة للعبد من الواجبات العقليّة
والمندوبات السمعيّة ، مقرّبة ايّاه من المندوبات العقليّة . فكذلك النفس المجرّدة العاقلة
٦ الفلكيّة ، تنفعل فى جوهرها من عالم العقل ، فتبتهج بلذّات قدسيّة واشراقات عقليّة ،
تصطادها من صُقع النور ، فينفعل بذلك بدنُها ، وهو الجرم الفلكىّ ، وتنبعث فيه عن
ذلك حركات دوريّة ، على مناسبة تلك الاشراقات النوريّة. وتتهيّأ النفس بكلّ حركة
٩ بدنيّة لاشراقٍ آخر الهىّ . فلاينقطع عنها شروق انوار الله تعالى المتلألأة ، ولايتخذ فى
حقّها امداد اللطايف الالهيّه والبارقات المتلامعة القدسيّة . فيتبعها رِشح الخير فى عالم
الطبايع الاسطقسيّة . ولايزال يدوم هناك تجدّد الشروقات من افق عالم القدس يتجدّد
١٢ الحركات ، وتجدّد الحركات بتجدّد الشروقات ، كما قد قيل: ان غبتُ بدا ، و ان
بدا غيّبنى . فكلّ حركةٍ وضعيّةٍ منبعثةٍ عن اشراق عقلىٍّ ، هى غير الحركة الّتى
كانت معدّةً لذلك الاشراق بالعدد ، و اعداد الحركات والاشراقات ، يضبطها عشق
١٥ مستمرّ غير مبتوتٍ ، وشوق سيّال غيرمجذوذٍ .

والقول الفَصلُ ماقلناه ، انّ هناك اشراقا وحدانيّا مستمرّ التجدد ، تنبعث عنه
حركة وحدانيّة مستمرّة الاتّصال للنفس المجرّدة السماويّة فى الابتهاجات العشقيّة الشوقيّة،
١٨ واخرى كذلك للنفس الجوهريّة المنطبعة فى التخيّلات الحقيقيّةِ والميول الاستداريّة ،
واخرى كذلك لبدنها البسيط العلوى ، وهو الجرم الفلكىّ المستدير فى الاوضاع الجزئيّة،
وتأتمّ بهما هيولى العالم الاسطقسىّ ، فى حركتها الوحدانيّة المستمرّة فى كيفيّاتها الاستعداديّة،
٢١ فتلك الحركات ، بحسب هويّاتها الوحدانيّة بكلّيّات شخصيّاتها ، متعيّنة بانّ الهيولانيّة
الاستعداديّة مترتّبة على الجرمانيّة الوضعيّة ، والجرمانيّة الوضعيّة على النفسانيّة الشوقيّة،
وبحسب انفراض الاجزاء والابعاض فيها وقياس الاجزاء الى الاجزاء ، تتخصص الوضعيّة

والشوقيّة بانّه يتكرّر التوقّف والترتّب والاعتلاق والانبعاث بينهما ، باعتبار الابعاض والاجزاء من الجنبتين ، على الانعكاس ، لاعلى الوجه الداير . ومن هذا السبيل يستتبّ الامر فى حركة جزئيّة اراديّة ، بل فى ساير الحركات الطبيعيّة والقسريّة ايضا ، بحسب مراتب الميل المتجدّدة المختلفة بالاشتداد والتضعّف ، من تلقاء طبيعة المتحرّك اومن قبل القاسر ، وتحقّق ضرب مّا من العليّة والمعلوليّة بين سلسلتى الميل والحركة ، وتعاكسهما على التكرّر من الجنبتين بين اجزائهما الانفراضيّة . وهذه المسئلة قد عُدّت من غوامض العلم . فليُمعن النظر فيها ، وليُدقّق التامّل .

وَمِيْضٌ

فاذن ، ما ايسر لك ان تتعرّف انّ كلّ جرم سماوىّ ، فهو حيوان مطيع لله ، جلّ ذكره وعزّ سلطانه ، متصرّف فى نظام الكون بالتدبير ، متحلّ بمقدار قسط درجته ونصاب مرتبته ، بانتقاش صور الموجودات الكليّة والجزئيّة واحوالها واحكامها العينيّة والعقليّة فى لوح نفسه ورقيم ذهنه وكتاب عقله . وفى زبور آل محمّد وانجيل اهل البيت عليهم السلام ، اعنى الصحيفة الكريمة الكاملة السجاديّة فى دعاء الهلال : ايّها الخلق المطيع الدائب السريع المتردّد فى منازل التقدير المتصرّف فى فلك التدبير .

ولقد احسن شريكنا فى التعليم ، حيث قال فى الفصوص : صلّت السماءُ بدوَرانها ، والارض برَجحانها ، والماءُ بسيَلانه ، والمَطَرُ بهَطَلانه . وقد يُصَلّى له ولا يُشعَر ولذكر الله اكبر . اشار بقوله « ولا يشعر » الى انّ كلّ موجود ، فانّه بلسان معلوليّته وبجوهر هويّته ، بحسب حال ماهيّته ، ذاكر ومصلّ لصانعه الفيّاض ، شعر بذلك او لم يشعر . ولسان الحال انطق وابلغ من لسان القال ، واليه يشير قول الله ، عزّ وجلّ ، فى التنزيل الحكيم : « وان من شىء الّا يسبّح بحمده ، ولكن لاتفقهون تسبيحهم . »

وَمِيضٌ

ونظام الكلّ بشخصيّته الجُمليّة ، هو الانسان الكبير الطايع المطيع لله ، عزّ وجل ، والنائل اقصى الكمال وقُصيا التماميّة فى الفطرة الاولى . وهو احقّ بقوله سبحانه : « ولقد

خلقنا الانسان فى احسن تقويم» . فمعدّل النّهار له، بمنزلة امّ الدماغ، والفلك الاقصى بمنزلة الرأس، والشمس بمنزلة القلب، وسائر مافيه بمنزلة سائرما فى الانسان الصغير، من البطون الدماغيّة والاعصاب والرباطات والشرائين والاوردة والعضلات والغضاريف والشراسيف والاعضاء والجوارح، والهيوليات بمنزلة العظام، وهيولى عالم الكون والفساد بمنزلة عَجْبِ الذَنَبِ، والعقول والنفوس بمنزلة القوى العاقلة والعاملة الّتى هى مبادى الادراكات والتحريكات، والنفوس المنطبعة بمنزلة الارواح النفسانيّة والحيوانيّة والطبيعيّة الّتى هى فى الدماغ والقلب والكبد. وكما العقول ماهيّات مختلفة بالحقيقة النوعيّة، كلّ منها نوعه فى شخصه، فكذلك الهيوليات، وهى بعدد العقول، اذكلّ عقل واسطة وجود هيولى. فكلّ جرم سماوىّ، هيولاه مخالفة لهيوليات ساير الاجرام بالماهيّة النوعيّة، و كذلك هيولى عالم الاسطقسّات واحدة بالشخص ومباينة لهيوليات السماويّات بالنوع. والعقل الّذى فى ازائها، هو العقل الفعّال المتصرّف فى العالم الاسطقسّى، وعنه التعبير فى التنزيل الحكيم بـ «جبرئيل» و «شديد القوى» و «روح القدس» و «الروح الامين» المفيض على النفوس الناطقة الانسانيّة، باذن الله سبحانه. وقال بعضهم: انّ العقل الّذى هو روح فلك الشمس وامام نفسها المجرّدة ومبدأ حركتها، على سبيل التعشيق والتشويق، هو الّذى يقال له «جبرئيل» و «روح القدس» و «شديد القوى». وامّا العقل الفعّال الّذى هو ملاك امور عالم العناصر ومبدأ هيولاه الباقية، بوحدتها الشخصيّة فى الاطوار المختلفة، فهو العقل الاخير فى السلسلة الطوليّة، وهو عقل فلك القمر. وفى الحديث عن سيّدنا رسول الله، صلّى الله عليه وآله: كُلُّ ابن آدمَ يَبْلَى الّا عَجْبَ الذنب، هو كناية عن الهيولى الشخصيّة الباقية الحاملة للكون والفساد.

وَمِيْضٌ

قال التلميذ فى طبيعيّات التحصيل: صورة العالَميّة مخصوصة بمادّة واحدة تلتئم منها جملة امور محصورة فى عالم واحد. فلايكون فى الامكان وجود عوالم كثيرة. و وحدة العالم يجب ان تكون وحدة بالفعل، لابالفرض. فله وحدة وجود بالفعل، وكثرة وجود

اجزاء بالقوّة . فيجب ان يكون لجميع مابعد الاوّل ، امكان واحد بالفعل كثير بالقوّة ، ووجود واحد بالفعل كثير بالقوّة ، وهذه الوحدة وحدة النظام او مايشاكله . انتهى كلامه.

۳ وقال الشريك فى طبيعيّات الشفاء ، فى آخر الفنّ الثانى فى السماء والعالم : صورة العالميّة مخصوصة بمادّة واحدة تلتئم منها جملة امور محصورة فى عالم واحد . فلايكون فى الامكان وجود عوالم كثيرة . فيكون العالم واحدا تامّا ، محصّلا فيه اصناف الطبايع البسيطة الممكن ۶ وجودها ، والحركات المستديرة والمستقيمة مستمرة الى الاكوان والتراكيب منها ، ويكون صانعه مليّا بان يبلغ بالواحد منها كمال الواجب فى الحكمة ، على مقتضى الامكان فى طباع الوجود ، من غير حاجة الى تكثير له .

۹ وقال معلّم الصناعة ارسطوطاليس : انّ البارئ ، عزّ وجلّ ، سبق بالازليّة وعلا بالتعزّز عن التغيّر . فجرى ملكه دايما ، وبه يدوم البقاء ، جعل الخلايق مراتب ، فخلق الجوهر غير المحسوس مأوى الصور ، وألحق به من الارواح ماشاكلها ابديّةً لاتضمحلّ ۱۲ جرت قبل الزمان وقبل متى وقبل اين ، وخلق بالابد ، لابالزمان ، الطبيعيّة الخامسة ، وزيّنها باكرم الصفات . فمن هٰهنا لزم ان تُعَظَّمَ خَليقَةُ الفلك ، ويُشكَرَ ما هنالك للزومه امرَ الخالق وجَريه على ما شاء البارئ ، جلّ وتعالى : فَجريُه واحد متّصلٌ ، ۱۵ وبقاؤه غير مُضمَحِلّ ، والطبايع منفعلة والفلك فاعل . وقد احسن هرمسُ المقدّم فى العلم ، حيث يقول : الانسان عالم صغير ، والفلك العالَم الكبير ، وكلّ من كان من ضَرْب الصورة فهو اكرم ممّا كان من ضرب الهيولى . انتهى كلام ارسطوطاليس .

۱۸ قلت : فاذا انت لاحظت الانسان الكبير الّذى هو كلّ نظام الوجود بشخصيّة الجمليّة ، بزع لك انّه لاخالق ولاحاكم ولامحرّك ولامدبّر الّاالله سبحانه ، اذ لاموجود وراء نظام عالم الامكان بجملته ، الّا هو ، والنفس المجرّدة ، انّما سلطانها على البدن بالحكم ۲۱ والتدبير ، باذن الله تعالى ، لابالخلق والايجاد . فامّا سلطانه ، عزّ شانه ، على شخص الانسان الكبير ، فبالعناية والحكمة والابداع والصنع والخلق والافاضة والحفظ والهداية والحكم و التدبير . واذ نظام الكلّ افضل ما فى الامكان من النظام الممكن واتمّهُ واكرمُه ، فهو

بلسان كماله وتمامه يذكر صفات كمال بارئه وصانعه ، ويشهد انّه الموجود الحقّ من كلّ جهة ، ويصفه بانّه التامّ وفوق التمام . والحمد انّماحقيقته، الوصف بالجميل والثناء على
٣ على جهة التبجيل والذكر باوصاف المجد وصفات الكمال . فاذن ، نظام الوجود هو بعينه حمدالله سبحانه، على اتمّ الوجوه وابلغ الجهات. فلعلّ الحمد فى قوله تعالى «الحمد لله ربّ العالمين» عبارة عن مجموع عالم الوجود بشخصيّته الجمليّة وهويّته الكلّيّة ونظامه الوحدانىّ.
٦ فالله سبحانه حَمِدَ نفسَه بنظام الوجود المنبجس من عنايته والصادر عن افاضته اتمّ الحمد. فليُعلم .

وميضٌ

٩ ياقوم ، اما استيقنت انفسكم ؟ — انّه مامن مثقال ذرّةٍ فى سماوات عالم الامكان وارَضيه . الّا ووجوده بالفعل واجب الانتهاء فى سلسلة الاستناد ، لامحالَة ، الى البارىء الفعّال الواجب بالذات. وليس يتصحّح وجوبٌ لوجودٍ ،الّا بالاستناد الى الموجود الحقّ
١٢ الواجب الوجود بالذات فى مرتبة كنه ذاته . وانّ علمه سبحانه بكلّ ماهو الخير فى نظام الوجود والدخيل فى نصاب كماله وتمامه. تنبجس منه فاعليّته سبحانه لذلك الخير على جهة خيريّته ، و ينبعث عنه صدوره ووجوده ، من غير افتقار الى سنوح امرٍ آخر اصلا. وان
١٥ علمه بوجه الخير ونصاب الكمال ، هو بعينه ارادته ورضاه ، لابشوقٍ وهمامةٍ ، وعنايته واختياره ، لابتشوّقٍ واهتزازٍ .

فاذن ، كلّ مافى اقطار دائرة الوجود وآفاق عالم الامكان ، وليس يمكن لامحالة
١٨ الّا ان يكون هو خيرا فى نظام الوجود ومتمّما لنصاب كماله ، فانّه يدخل فى تسبّب علمه سبحانه به ، لخروجه من القوّة الى الفعل بالضرورة البرهانيّة .

فاعلمن انّ تسبّب علمه تعالى للاشياء وانبعاث الاشياء عن عنايته سبحانه ، على
٢١ سبيل الاجتماع والتاحدّ والاجمال ، هو القضاءُ ، وعلى سبيل التفصيل والتكثّر والتدريج ، هو القَدَرُ . لست اقول: علمه الاجمالىّ سبحانه هو قضاؤه، وعلمه التفصيلىّ هو قَدَرُهُ ، كما تقوله عامّة المقتضبين وجمهور المقلّدين. فانّ ذلك خرصٌ ظنّيّ وقول تخمينيّ. امّا

اوّلاً ، فلانّ العلم اعتبارالشیء من‌حیث‌انکشافه وظهوره ، من غیر عُزوب‌واحتجاب .
والقضاء والقدر اعتبارالشیء بحسب تعلّق‌الفاعلیّة بذاته وجریان الامر بوجوده. فالقضاء
هو ابداع سِنخ جوهر الشیء وصُنعُه ، وجریان امر «کن» بتقرّره و وجوده فی ضمن ٣
جملة المبدَعات والمصنوعات ، بنظامها الجملیّ الوحدانیّ ، علی حسب العلم بکونهاخیرات
نظام‌الوجودالتامّ الکامل ومتمّمات‌نصاب‌تمامه وکماله . والقدر هو ایجادالشیء وافاضته ،
باعتبار خصوصیّة ذاته وهویّته ، من جهة تأدیة الاسباب المترتّبة المتأدیّةالیه‌بخصوصه ، ٦
علی حسب‌العلم السابق بخیریّته والعنایةالموجبة لمشیّته . فالقدر تفصیل اجمال‌القضاءالاوّل.
وهما اعتبا ران لوجوب الفاعلیّة المنبجسة عن العلم والعنایة والامر الایجادیّ المنبعث عن
الارادة والمشیّة . ٩

وامّا ثانیا ، فلانّ الاجمال والتفصیل فی‌علم النفس ، نحوان من‌الانکشاف ، بحسب
کون الصورة العلمیّة المنطبعة فی‌لوح جوهرالنفس لمعلوم واحد بعینه واحدةبسیطةمجملةً ،
او متکثّرة مرکّبة مفصّلة . فالانکشاف فی صورة التفصیل اشدّ واتمّ و ازید و اکثر ، ١٢
والتفاوت فی‌صورتی الاجمال والتفصیل ، انّما هو بالشدّة والضعف والزیادة والنقصان
فی‌الظهور والانکشاف . وذلک وصف لنحوالادراک ومرتبته ، لابامرمّا من‌جنبةالمدرَک
یکون داخلا فی حقیقة المعلوم ، فی صورة التفصیل دون الاجمال . والّا ، لم یکن الاجمال ١٥
والتفصیل اعتبارین لحقیقة واحدة بعینها ، بل‌کان هناک امر ان مختلفان بالماهیّة لامحالة ،
فینخرق الفرض .

فاذن یجب ان یکون المعلوم فی‌الصورتین واحدا بالحقیقة بتّة . وانّما الاختلاف ١٨
فی‌الصورة العلمیّة والتفاوت فی‌نحو العلم ، لافی‌المعلوم . والصورة الواحدةالبسیطةفی‌الاجمال
خلّاقة للصور المتکثّرة فی التفصیلیّ . والعلمان الاجمالیّ والتفصیلیّ المختلفان فی مرتبة
الانکشاف بالشدّة والضعف او بالزیادة والنقصان ، کلاهما علم بالفعل‌لابالقوّة ، کماظنّه ٢١
صاحب الاشراق والمطارحات ، وقلّده فیه امام المتشکّکین. ومن المستبین ، علی‌مابیّنّاه
غیرمرّة ، ان ذلک لایصحّ اجراؤه فی‌علم الله سبحانه . الم یستبن بالبرهان الیقینیّ ، من

سبيل العقل المضاعف ، انّ علمه تعالى بماعدا ذاته ، من جهة علمه بذاته الّذى هو عين مرتبة كنه ذاته . فذاته الاحدالحقّ من كلّ جهة، عين العلم التامّ وفوق التمام بجميع الاشياء .
٣ ولايتصوّر هناك اشتداد فى العلم وازدياد فى الانكشاف، اذ ملاك ظهور كلّ شيء وانكشافه هو ظهور نفس ذاته سبحانه بذاته لذاته، وعدم عزوب ذاته عن ذاته الّذى هو بعينه عدم عزوب شيء من الاشياء عنه ، تعالى سلطانه ، ولامدخل لوجود الاشياء فى ذلك بوجه
٦ من الوجوه اصلا . فعلمه التامّ الحضورىّ بكلّ شيء ، قبل وجود الاشياء وعند وجودها ، على سبيل واحد . فاذن ، لايستصحّ العقل الصريح نسبة الاجمال والتفصيل الى علمه التامّ المحيط بكلّ شيء ازلاً وابداً ، قبل حدوث الاشياء فى الدهر وبعد حدوثها . بل انّما
٩ الصحيح اسنادهما الى معلوماته الّتى هى الاشياء . فهى بحسب ذواتها توجد مجملةً تارةً ، ومفصّلةً اخرى . و علمه التامّ سبحانه بها فى مراتب وجودها الاجمالىّ و وجوداتها التفصيليّة ، غير موصوف بشيء من الاجمال والتفصيل ، الّا اذا ما اُطلق «العلم» و ريم
١٢ به المعلوم . فقد جرى ذلك فى تضاعيف الاطلاقات ، كما فى قوله عزّ من قائلٍ : «ولا يحيطون بشيء من علمه الّا بما شاء » .

وبالجملة ، فقَدَرُهُ تعالى فى الموجودات ، بحسب تأدية الاسباب المترتّبة الى كلّ
١٥ موجودٍ موجودٍ بخصوص تعيّنه، وخصوصيّة هويّته تفصيلُ قضائه الاوّل فيها، بحسب تسبّب علمه سبحانه بوجه الخير فى نظام الوجود لوجودها فى الدهر ، مجتمعةً جملةً فى شخصيّة عالم الكلّ الوحدانى، بامكانه ووجوده بالفعل . فاذن، القضاء نسبة فاعليّة البارئ
١٨ الحقّ سبحانه ، على حسب علمه وعنايته ، الى الانسان الكبير فى مرتبة شخصيّته الوحدانيّة الجمليّة . والقَدَرُ نسبة فاعليّته سبحانه الى هذا الانسان الكبير ، فى مرتبة تشريح اعضائه واجزائه وتفصيل اخلاطه واركانه وارواحه وقواه، بحسب تأدية الاسباب المترتّبة المتأدّية
٢١ الى خصوصيّات تفاصيلها . فليُتَبَصَّر .

وَميضٌ

قال الشريك فى ساقة الفنّ الثالث من طبيعيّات الشفاء : وجميع الاحوال الارضيّة

منوطة بالحركات السماويّة ، وحتّى الاختيارات والارادات ، فانّها لامحالة امور تحدث بعد ما لم تكن ، ولكلّ حادث بعد ما لم يكن ، علّة و سبب حادث ، وينتهى ذلك الى الحركة ، ومن الحركات الى الحركة المستديرة . فقد فُرِغَ من ايضاح هذا . فاختياراتنا ايضاً تابعة للحركات السماويّة ، والحركات والسكونات الارضيّة المتوافية على اطراد متّسق ، تكون دواعِىَ الى القصد وبواعث عليه . وهذا هو القدر الّذى اَوجبه القضاء. والقضاء هو الفعلُ الاوّلُ الالهىُ الواحدُ المستعلى على الكلّ الّذى منه تَتَشَعَّبُ المُقَدَّراتُ . انتهى كلامه بالفاظه .

وقال فى اول عاشرة الٰهيّات الشفاء: انّ مبادى جميع هذه الامور تنتهى الى الطبيعة والارادة والاتّفاق . والطبيعة مبدأها من هناك . والارادات الّتى لنا كائنة بعد مالم تكن. وكلّ كائن بعد مالم يكن ، فله علّة ، وكلّ ارادة لنا ، فلها علّة ، وعلة تلك الارادة ليست ارادةً متسلسلةً فى ذلك الى غير النهاية ، بل امور تعرض من خارج ارضيّةٌ و سماويّةٌ ، و الارضيّة تنتهى الى السماويّة . و اجتماع ذلك كلّه يوجب وجود الارادة . وامّا الاتّفاق ، فهو حادث من مصادَمات هذه . فاذا حُلِّلَتِ الامور كلّها، استندت الى مبادى ايجابُها مُنزَلٌ من عندالله . والقضاء من الله سبحانه وتعالى ، هو الوضع الاوّل البسيط . والتقدير هو مايتوجّه اليه القضاء على التدريج ، كانّه موجِبُ اجتماعات من الامور البسيطة الّتى تنسب ، من حيث هى بسيطة ، الى القضاء والامر الالٰهىّ الاوّل . ولو امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث الّتى فى الارض والسماء جميعا وطبايعهما ، لفَهِمَ كيفيّة جميع مايحدث فى المستقبل . انتهى كلام الشفاء بعبارته .

وقال فى الاشارات، فى النمط السابع : انّ كلّ شىء لازم عنه، بوسط او غير وسط، يتأدّى اليه بعينه قَدَرُهُ الّذى هو تفصيل قضائه الاوّل تأدّياً واجبا . اذ كان مالايجب لايكون ، كما علمت .

فقال امام المتشكّكين فى شرحه : وامّا لفظا القضاء والقَدر فيعنى بـ «القضاء» معلوله الاوّل ، لانّ القضاء هوالحكم الواحد الّذى يترتّب عليه ساير التفصيل، والمعلول

الاوّل كذلك . وامّا القَدَر ، فهو ساير المعلولات الصادرة عنه طولا وعرضا ، لانّها بالنسبة الى المعلول الاول يجرى مجرى تفصيل الجملة ، وهوالقَدر .

٣ وقال الشارح البارع خاتم المحصّلين البَرَعة : اقول فى تقريره : لمّا كان جميع صور الموجودات الكلّيّة والجزئيّة الّتى لانهاية لها ، حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلىّ ، بابداع الاوّل الواجب ايّاها ، وكان ايجاد مايتعلّق منها بالمادّة فى المادّة على سبيل الابداع

٦ ممتنعا ، اذ هى غير مُتَاَتّية لقبول صورتين معا ، فضلا عن تلك الكثرة ، وكان الجود الالهىّ مقتضياً لتكميل المادّة بابداع تلك الصور فيها ، واخراج مافيها بالقوّة من قبول تلك الصور الى الفعل ، قدّر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع فى الطرفين ، تخرج فيه

٩ تلك الامور من القوّة الى الفعل واحداً بعدَ واحد ، فتصير الصور فى جميع ذلك الزمان موجودة فى موادّها ، و المادّة كاملةً بها . و اذا تقرّر ذلك ، فاعلم انّ القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلىّ ، مجتمعةً

١٢ ومجملةً ، على سبيل الابداع ؛ والقدرَ عبارة عن وجودها فى موادّها الخارجيّة ، بعد حصول شرايطها ، منفصلةً واحداً بعد واحدٍ ، كما جاء فى التنزيل فى قوله عزّ من قائل «وان من شىء الّا عندنا خزائنه، وماننزّله الّا بقدر معلوم» . والجواهر العقليّة ومامعها،

١٥ موجودة فى القضاء والقدَر مرّةً واحدةً باعتبارين . والجسمانيّة ومامعها ، موجودة فيهما مرّتين . وهناك يظهر معنى قول الشيخ ، انّ كلّ شىء يوجده الاوّل تعالى بوسط اوغير وسط يتادّى ، فقدرُه الّذى هو تفصيل قضائه الاوّل الى ذلك الشىء بعينه ، تادّياً

١٨ على سبيل الوجوب . انتهى كلام شرح الاشارات بعباراته .

قلت : وقد كنا بيّنّا بالبراهين فيما اسلفنا ذكره ، انّ عدم انقطاع الزمان فى الطرفين، لايصحّ ان يكون معناه عدم تناهى امتداده المقدارىّ بالفعل فى المقداريّة الممتدّة على

٢١ سبيل لاتناهى المقدار بحسب المساحة . فلاتكن من الذاهلين .

وَمِيْضٌ

فاذن ، قدحان حينُ ان نتلو عليك انّ القضاء والقدر على ضربين ، علمىّ باعتبار

وجود الاشياء فى العلم ، وعينىّ باعتبار تقرّرها بالفعل فى الاعيان . ثمّ الامور المعتبر دخولها فى القضاء والقدَر على ثلثة اضرب : احدها كلّ نظام الوجود المتّسق ، اعنى الانسان الكبير المنظور اليه ، من حيث شخصيّته الكلّيّة ووحدانيّته الاتّساقيّة. والثانى ابداعيّات عالم الامر من اجزائه ، اذا نُظِرَ اليه نظر المشرّحين ؛ والثالث تكوينيّات عالم الخلق منها فى لحاظ التشريح .

فالنظام الكبير الواحد المتّسق ، انّما القضاء المعتبر بالنسبة اليه علمىّ فقط ، بحسب ظهوره فى علم الله سبحانه به ، من جهة علمه سبحانه بذاته الاحديّة الّتى هى العلّة الفاعلة التامّة له ، وتسبّب علمه التامّ به وبكونه اتمّ نظام كامل ٍ وَسِعَه طباع الامكان ، لفاعليّته سبحانه ايّاه . و وجوده المقضىّ متأخّر عن هذا القضاء العلمىّ المتعلّق به ، نحوين من التاخّر ، اعنى تأخّرا ذاتيّا بحسب المرتبة ، وتأخّرا دهريّا بحسب الحدوث فى الدهر . والقدرُ المعتبر بالقياس اليه عينىّ فقط ، بحسب ترتّب وجوده فى متن الدهر وحاقّ الواقع ، بعد ليسيّته فى مرتبة الذات ، وبعد عدمه الصريح فى الدهر على علمه وعنايته ، تعالى سلطانه . ولاقضاءَ ولاقدر وراءهما بالقياس اليه اصلا . فوجوده العينىّ فى الدهر ، كانّه تفصيل لوجوده العلمىّ المُضَمَّن فى علمه التامّ سبحانه بذاته الاحديّة الحقّة الّتى هى الصورة العلميّة لجميع الموجودات . والجواهر الامريّة وما معها من سائر ماصنعه البارئ الحقّ لاعن مادّة ، وفَطَره فى متن الدهر بالابد لابالزمان ، يتعلّق بها القضاء العلمىّ بحسب وجودها فى علمه سبحانه ، وتسبّب علمه وعنايته لابداعها وصُنعها واخراجها من اللّيسيّة المطلقة الذاتيّة الى فعليّة الايس والتقرّر ، ومن كتم العدم الصريح الى الوجود فى متن الدهر ، والقضاء العينى بحسب اعتبار صدورها عن البارئ الفاطر وخروجها من الليس المطلق الى الايس بالفعل ، وعن العدم الصريح الى الوجود فى الدهر من تلقائه سبحانه ، فى ضمن نظام كلّ الوجود الجملىّ المتّسق الوحدانىّ جملةً . والقدر العينىُّ بحسب اعتبار صدورها ووجودها عن بارئها فى الدهر ، من حيث خصوصيّات هويّاتها على التفصيل ، لامن حيث اعتبارها فى ضمن نظام الكلّ الواحد بالاتّساق جملةً . فهٰذا معنى وجود الجواهر العقليّة

ومامعهافى القضاء والقدَر مرّة واحدةً باعتبارين. فامّا الكيانيّات الزمانيّة، من الجسمانيّات الهيولانيّة وما معها، فاذ لها وجود فى الدهر، ووجود فى الزمان، و وجود فى ضمن نظام الكلّ الواحد بالاتّساق جملةً، و وجود من حيث اعتبار خصوصيّاتها بما هى هى على التفصيل، وكذلك وجود صورىّ كلىٌّ انطباعىٌّ فى ألواح العقول العالية القدسيّة الّتى هى الضرب الاكرم والملأ الاعلى، من البررة الكروبيّين والملائكة المقربين، و وجود صورىّ ايضاً كلىٌّ و جزئىٌّ انطباعىٌّ فى اذهان النفوس السماويّة وقواها الّتى هى ضروب من الملائكة المدبّرة المجرّدة والجسمانيّة، فلامحالة تتكثّر بحسب ذلك مراتب القضاء والقدر، بالقياس الى هذا القبيل من الموجودات.

فاذن، اخيرة المراتب هى القدر المتمحّض الّذى ليس هو بقضاءٍ اصلا، لكونه التفصيل المحض الّذى لاتفصيل فى الوجود بعده، وهو وجود المكوّنات الزمانيّة الحادثة فى ازمنتها واوقاتها، على التدريج والتّعاقب والتقضّى والتجدّد، على حسب الاستعدادات التدريجيّة المتعاقبة الحصول فى امتداد الزمان، من تلقاء الاسباب المترتّبة المتاديّة اليها.

او المرتبة القُصوىَ الوجوديّة الاجماليّة من القضاء الاوّل الالـهىّ، بحسب التقرّر فى حاقّ الاعيان جملةً، هى القضاء المحض الوجودىّ الّذى ليس هو بقدَرٍ بالنسبة الى قضاءٍ وجودىّ قبلَه اصلا، لكونه الاجمال المطلق الّذى لااجمال فى الاعيان قبله، وان كان هو قَدَرا بالقياس الى القضاء العلمىّ، بحسب الوقوع فى علم الله التامّ المحيط بكلّ شىء، من جهة علمه بذاته الاحديّة المتقدّم على سائر مراتب القضاء والقدر، تقدّما ذاتيّا فى المرتبة، وتقدّما سرمديّا انفكاكيّا فى الوجود. فهذا القضاء الوجودىّ الاوّل الاجمالىّ بعد القضاء الاوّل العلمىّ، هو الكتاب الالهىّ المعبّر عنه تارةً بـ «امّ الكتاب»، وتارة بـ «اللوح المحفوظ» و تارةً بـ «الكتاب المبين» الّذى فيه كلّ رطبٍ و يابسٍ من رطب الوجود ويابسه وقضّه وقضيضه جميعاً، وان هو الّا مجموع الموجودات، من مبدأ الازل الى اقصى الابد، بحسب وجود الجميع فى متن الدهر جملة. فهو كتاب الله الاعظم، فيه كلّ جوهر من الجواهر، حرف من الحروف، او كلمة من الكلمات. وكلّ عرض

من الاعراض ، نقطة واعراب لذلک الحرف او لتلک الکلمة . والاجمال فی هذه المرتبة ، من حیث انتفاء التدریج والتعاقب، و من حیث الانتظام والاتّساق . فجمیع الموجودات، بحسب ذلک الاعتبار ، فی حکم موجود واحد. وسائر المراتب العلمیّة والوجودیّة المتوسّطة بین المرتبتین القصوی الاجمالیّة المتمحّضة والاخیرة التفصیلیّة المحضة ، کلّ واحدة منها قضاء بالنسبة الی مابعدها من المراتب المتاخّرة ، وقدرٌ بالقیاس الی ماقبلها من المراتب المتقدّمة . فلیتعرّف .

وَمیْضٌ

ربّما یقال للعقل الاوّل او لعالم العقول جملةً «اللوح المحفوظ» و «امّ الکتاب» و «الکتاب المبین» ، لکون کلّ مافیه من الصور المنطبعة محفوظاً عن التغیّر والتبدّل ، ولکونه کتابا الهیّاً مشتملا علی صور جمیع الموجودات ، من غیر تدریج وتعاقب ، کما الکتاب الاعظم الوجودیّ کذلک بالنسبة الی اعیان الذوات والهویّات جمیعا . و یقال للنفوس السماویّة «کتاب المحو والاثبات» لوقوع ذلک فیما ینطبع فیها ممّا یتعلّق بالقدر ، من صور ماسیکون فی المستقبل من الحوادث المقدّرة الزمانیّة . وربّما یقال «کتاب المحو والاثبات» للزمان ، لکونه عالم التغیّر والتبدّل والتصرّم والتجدّد . فهو کتاب القدَر العینیّ ، بحسب اخیرة مراتب الوجود فی الاعیان . و بالجملة ، الامر فی کتاب القدر علی خلاف الامر فی امّ الکتاب الّذی هو القضاء الاوّل ، اذ لاتغیّر و تبدّل و لامحو واثبات فیه اصلا . وهذا معنی جواز البَداء فی القَدر ، لافی القضاء . فلیعلم .

وَمیْضٌ

فاذ کان الله سبحانه ذا قوّة فعّالة غیر متناهیة الفعل، فلذلک خلق ، لقبول الفیض ، مادّةً ذات قوّة منفعلة غیرمتناهیة الانفعال . واذ کان الجود الالٰهیّ مقتضیا لتکمیل المادّة بابداع الصور الغیر المتناهیة فیها ، واخراج مافیها بالقوّة من قبول تلک الصور من القوّة الی الفعل ، و کانت المادّة الواحدة غیرمتأتّیة لقبول صورتین مختلفتین معا ، فضلا عن تلک الکثرة ، فلذلک قدر ، بلطیف حکمته ، زمانا غیرمنقطع الاتّصال، فیه تخرج

تلك الامور من القوّة الى الفعل واحداً بعد واحد ، فتصير الصور فى جميع الزمان موجودة فى موادّها ، والمادّة كاملة الجوهر بها . وخلق فلكا غير منقطع الحركة على الاستدارة ، تختلف احوال المادّة واستعداداتها بحسب اختلاف حركته، فترد صورة صورة على المادّة، بحسب استعداد استعداد . وهذا هو القدر الّذى لاقدَر بعده ، وهو تفصيل ما كان مجمل الوجود فى القضاء الاوّل .

فاعلمن انّه يمتنع فى القدَر الّلانهاية بالفعل بحسب العدد ، لنهوض البرهان. وانّما الصحيح فيه الّلانهاية الّلايقفيّة على اتّصال الحدوث المستمرّ السيّال على التدريج ، لاستحالة انقطاع الفيض من الفيّاض الفعّال، ووجوب كون الجود الالهىّ ابدىّ الحِباءِ غير مَجذُوذِ العطاء على المادّة القابلة. وامّا القضاء الاوّل الالٰهىّ : فالّلانهاية العدديّة فيه كم شئتَ . فقد تلونا عليك انّ ربّ القضاء والقدر ، وراء مايتناهى بما لايتناهى ، بل وراءَ مالايتناهى بما لايتناهى ، جوداً ورحمةً وقدرةً وعلماً ، وانّه لايضيق عن الاحاطة بما لانهاية له عدداً مجملةً ومفصّلةً « والله واسع عليم » وانّ التسلسل الى لانهاية من جانب المعلول غير مستحيلٍ ، وانّ الموجودات بحسب الوجود فى الدهر ، ليس بينها ترتّب حتّى تستحيل فيها الّلانهاية العدديّة، والعدد نفسه متألّف من الوحدات، لامن مراتب الاعداد، فليس يتصحّح فى العدد ترتّب اصلا . على انّه لوصحّ ايضا ، لم تكن الّلانهاية فى جهة الترتّب للانتهاء الى الواحد فى تلك الجهة. فاذن نسبة القضاء الى القدَر يشبه ان تكون من وجه كنسبة القسمة الفرضيّة العقليّة الكلّيّة فى الجسم الى القسمة الوهميّة الجزئيّة، وكنسبة العلم العقلى الواحد البسيط الاجمالىّ للنفس الناطقة الى علومها المتكثّرة التفصيليّة. فالوجود العينىّ للشىء الزّمنىّ ، بماهو تحقّق فعلىّ فى كتاب الدهر ، وتمثّلٌ حضورىّ عند البصير الحقّ، قضاءٌ اجمالىّ . وبما هو كونٌ بالفعل فى افق امتداد الزمان ، و وقوعٌ تكوينىٌّ فى حدود قطر التقضّى والتجدّد، قدرٌ تفصيلىّ. وانّ احقّ ماتسمّى به الموجودات الزمانيّة، بحسب وقوعها فى كتاب الدهر ورقيم القضاء ، « المُثُلُ العينيّةُ » و « الارقام القضائيّة » او « الصور الوجوديّة » و « الحروف الدهريّة » ، و بحسب وقوعها فى شركة الزمان وشبكة

القدَرَ . «الاعيان الكونيّةُ» و «الكيانيّاتالقدريّة» ، واجمال القضاء هو اعتبارالوحدة الاجتماعيّة الاتّساقيّة ، وتفصيل القدر هو اعتبار الكثرة الانفصاليّة الافتراقيّة .

٣

وَمِيْضٌ

كانّكَ ، اذن ، بما تحقّقتَ ان جملةنظام الكلّ هى شخصيّة هيكل الانسانالكبير ، والعناية الاولى الالٰهيّة هى الطبيعة الكلّية الفاعلة الحافظة الممسكة المدبّرة على الاطلاق بالعلم المحيط الواسع والقدرة التامّة الكاملة والحكمة الحقّة البالغة ، وانّ قضيّة قانون ٦ الامكان الاشرف ووجوب المناسبة بين العلّة التامّة ومعلولها على اتمّ الوجوه ، انّه ليس فى طباع الامكان ان يتصوّر نظام الوجود افضل واتمّ مما هو عليه ، وانّ مفهوم نظامٍ اتمّ من هذا النظام ، انما هو كمفهومات سائرالممتنعاتالذاتيّةالّتى لامطابَقَ لها فىالتصوّر ، ٩ الّا باختلافات الاوهام الكاذبة وتعمّلات الاذهان المنكوسة . فانّه لمّا كان علم البارئ الحقّ بنظام الخير فى الوجود علماً لانقصَ فيه ، ورحمته الفعّالة بالجود رحمةً لاضِنانَة فيها ، وكان ذلك العلم سببا ينبعث عنه معلومه ، وينبوعاً ينبجس منه مُتَعَلَّقُهُ ، ولم ١٢ تكن لنظام الكلّ مادّةٌ تمنعه عن تمام النصاب ، وامكان استعدادىّ يعوقُه من غاية الكمال ، فلا محالة وجب انيكون الكلّ قد وجد فىغاية من الاتقان . ولايمكنانيكون الخير فيه ، الّا على ماهو عليه . ولاشىء ممّا يمكن ان يكون للكلّ ، منفرايضالكمالات ١٥ ونوافلها ، الّا وقدكان له بالفعل. فكلّ شىء من نظام الكلّ ، بما هو داخل فىقوامنظام الكلّ ، فهو على جوهره الّذى ينبغى له بحسب نظام الكلّ ، وفعله الّذى ينبغى ، وان كان منفعلا ، فعلى انفعاله الّذى ينبغى ، وانكان مكانيّا وزمانيّا ، ففىمكانهالّذىينبغى ١٨ وزمانه الّذى ينبغى . وكما دريت انّ النور المفارق اعنىالجوهر العقلىّ ، مطلب «ماهو؟» ومطلب «لم هو؟» فيه متّحدٌ . وعلّته الفاعلة هو بعينها علّته الغائيّة . وايضا علّة بدؤه هى بعينها علّة تمامه ، اذ ليس يتصوّر هناك بدؤ متقادم وتمام متراخ . فكذلك النظام ٢١ الجملىّ الّذى هو الانسان الكبير ، مطلب «ما؟» ومطلب «لم؟» فيه واحد . فاذا علم «ما؟»النظام الجملىّ ، علم «لم هو؟» ، و علم انّ بدؤه هو بعينه تمامه ووجوده بعينه نصاب

كماله ، وفاعله هو بعينه غايته . وليس يُعقل له خيرٌ ممكن يُرجى ، وكمال مُنتظَرٌ يُبتغى ، اذ لايصحّ ذلك ، الّالماتكون له مادة ويُعوِزُه استعداد مرهون بأمد واستحقاق
٣ مربوط بأجل ، فامّا ماليس تقرّره فى المادّة و وجوده للهيولى ، فانّه لايصحّ ان يوجد ممنوعا عن كماله ، مقطوعا عن خيره وتمامه . فالنظام الجملىّ افضل مايمكن واتمّ مايتصوّر ، ولايدخل فى الوجود شرّ بالقياس اليه اصلا . والجاعل الجواد الحقّ بذاته ، فاعله وغايته
٦ ومبدأ بدؤه الّذى هو بعينه نصاب تمامه ونظام كماله ، بالابد لا بالزمان . والجودالالٰهىّ هو المعطى كلّ موجود مافى وُسْعِ قبوله ومُنّة امكانه .

وَمْيِضٌ

٩ فاذن ، قد بزغ انّ كلّ مافى نظام الوجود ، من الاراديّات والطبيعيّات والقسريّات والاتّفاقيّات ، فانّه بحسب الصدور عن مبدع الكلّ وصانع النظام ، ارادىّ بالقياس الى نظام الكلّ ، طباعىّ طبيعىّ ، وان كان هو ، بالنسبة الى نظام شخصىّ جزئىّ بحسب
١٢ شخصيّته الجزئيّة ، اراديّا او قسريّا او اتّفاقيّا . وكل اجل ، طبيعيّا كان او اختراميّا بالنسبة الى انسان مّا صغير جزئىّ ، فهو طبيعىّ بالقياس الى الانسان الكبير . فكلّ عمرٍ لانسانٍ مّا او حيوانٍ ما او نباتٍ مّا ، او اىّ ذى مزاج كان بتركيب طبيعىّ اوصناعىّ ،
١٥ فهو بالقياس الى كلّ نظام العالم عمر طبيعىّ ، قد اوجبه اقتضاء الطبيعة الكلّيّة ، وبحسب النسبة الى المبدأ الفعّال ، جلّ وعزّ ، فعل ارادىّ ، قد اوجبه جوده الفيّاض المنبعث عن علمه التامّ المحيط بنظام الخير على اسبغ الوجوه . فهٰذا سبيل مذهب البرهان ومشرع العقل
١٨ المضاعف ، وعليه اجماع الحكماء الالهيّين .

قال التلميذ فى طبيعيّات التحصيل : فصل فى كيفيّة دخول الشر فى القضاء الالهىّ ، والاشارة الى نظام العالم . قد عرفت ، عند كلامنا فى واجب الوجود بذاته ، انّ هذا النظام هو النّظام الحقيقىّ ،
٢١ لانظام افضل منه ولااتمّ منه . وعرفت انّ العقول الفعّالة لازمة عن الخيّر المطلق و من مقتضاه . وانّ الافلاك صادرة عنه ايضاً ، ومتشبّهة فى حركاتها به ، متقبلّة بذلك فتقبل ذلك المثال . وانّ هذه الامور الحادثة الّتى تحت الافلاك ، نظامها متعلّق بحركات الافلاك

التّی هی افضل الحرکات . فیجب ان یکون هذا النظام الموجود فی عالم الطبیعة ایضا علی اتمّ مایمکن ان یکون وافضله ، لانظام اتمّ منه. وانّه لیس فی الموجودات امر بالاتّفاق، بل کلّه امّا طبیعیّ بحسب ذاته ، کحرکة الحجر الی اسفل ، وامّا طبیعیّ بالقیاس الی الکلّ ، وان لم یکن طبیعیّا بالقیاس الی ذاته ، کوجود الاصابع آلةً للانسان . و انّ الارادات حادثة ، وکلّ حادث فله اسباب غیرمتناهیة ، کما عرفتَه ، فیکون ایضا تعلّقها بالحرکة التّی یصحّ فیها وجود غیرالمتناهی ، وخصوصاً بالحرکة المتّصلة السرمدیّة التّی هی حرکة الفلک . وانّ الحرکة صادرة عن الاوّل تعالی . فیجب ان تکون ارادتنا ایضا بهذا متعلّقة بواجب الوجود بذاته ، وسببها هو . فان قیل: فهل لنا قدرة علی الفعل ام لا؟ قلنا : انّ لنا قدرةً علی الفعل بالقیاس الی الآحاد، وامّا بالقیاس الی الکلّ ، فلیس لنا قدرةٌ، الّا علی المقدر . انتهی قوله بالیُفاظه .

ثمّ قال : انّ کون الانسان میّتاً لیس له علّة، فانّ الحرارة المؤدّیة الی فساد جوهر الانسان ، من ذاتیّات الابدان او من لوازمها ، ولاعلّة لمثل ذلک ، بل الاوّل تعالی علّة لان یَبقیَ زمانا هو اتمّ مایمکن ان یبقَی من الزمان ، یعلم ذلک من العنایة . وکلّ عمر ، فهو بالقیاس الی الکلّ طبیعیّ ، وان لم یکن طبیعیّا علی الاطلاق . وبالجملة ، فالشرور کلّها بالاضافات و بالقیاس الی افراد الاشخاص، وامّا بالقیاس الی الکلّ فلاشرّ . انتهی بعبـارته .

وقال الشریک فی مقالة الفنّ الثالث من طبیعیّات الشفاء ، فی فصلٍ فی ادوار الکون والفساد : ولکلّ کائن اجلٌ یستحقّه بقوّته المدبّرة لبدنه ، فانّها قوّة جسمیّة متناهیة یتناهی فعلها ضرورة . ولوکانت غیرمتناهیة ، لکانت المادّة لاتحفظ الرطوبة ، الّا الی اجل لاسباب محلّلة للرطوبة خارجة وباطنة ، واسباب عائقة عن الاعتیاض ممّا یتحلّل. ولکلّ قوّة من قوی البدن و لکلّ مادّة حدّ یقتضیه کلّ واحد منهما ، ولا یحتمل مُجاوَزَته. وذلک ان جرت اسبابها علی ماینبغی، هوالاجل الطبیعیّ ، وقد تعرض اسباب اخری من حصول المفسد اوفقدان النافع المُعین ، فیعرض لتلک القوّة ان یقصّر فی فعلها

عن الامد . فمن الآجال طبيعيّة، ومنها اختراميّة ،وكلٌّ بقدرٍ ، وجميع الاحوال الارضيّة منوطة بالحركات السماويّة ، وحتّى الاختيارات والارادات . انتهى بالفاظه .

٣ وقال معلّم المشّائين ومفيدهم ، فى اثولوجيا ، فى الميمر الخامس : فالاشياء الزمانيّة ، انّما يكون بعضها من اجل بعض . وذلك انّ الاشياء ، اذا هى امتدّت وانبسطت وبانت عن البارئ الاوّل ، كان بعضها علّة كون بعض. واذا كانت كلّها معاً ، ولم تمتدّ ٦ ولم تنبسط ولم تبن عن البارئ الاوّل، لم يكن بعضها علّة كون بعض ، بل يكون البارئ الاوّل علّة كونها كلّها . فاذا كان بعضها علّة لبعض ،كانت العلّة انّما تفعل المعلول من اجل شيء مّا، والعلّة الاولى لاتفعل معلولاتها من اجل شيء مّا . انتهى كلام اثولوجيا ٩ بالفاظه .

وَميضٌ

أليس من الفطريّات المنصرحة انّ الخير هو مايتشوّقه كلّ شيء ويبتغيه ويتوخّاه، ١٢ ويتمّ به قسط كماله فى رتبته وطبقته من الوجود ، وتكون الذات مُولّيةً وجهَ القصد شطرَهُ ، من فرايض الكمالات ونوافلها ومتمّمات الحقيقة ومكمّلاتها . فاذن ، الشرّ لاذات له ، بل انّما هو عدم ذات او عدم كمال ذاتٍ او عدم كمالٍ مّا لذات . وحيثما ١٥ ليس عدم الذات ، ولاعدم كمالٍ مّا من كمالات تتشوّقها الذات ، فمَن على جبلّة العقل وفطرة الانسانيّة ، لايتوهّم هناك شرّيّة اصلا . فالوجود كلّه خيرٌ ، والشرّ كلّه عدم . فاذا كان وجود مّا مستلزماً او مستصحبا لعدم كمال ، كان موصوفا بشرّيّة مّا بالعرض، ١٨ من حيث صحابة ذلك العدم ، لابما هو وجود على الحقيقة . فاذن ، الشرّيّة كلّها من تلقاء ملابَسةٍ ما بالقوّة ، والخير كلّه من جهة الخروج من القوّة الى الفعل . وقد كنّا ، فيما اسلفنا ذكره ، قد اشعرناك انّ عدم الممكن مطلقا ، من تلقاء انتفاء علّته التامّة رأساً ، ٢١ سواء عليه اكان عدمه من بدؤ الامر ، ام من بعد الوجود . فاذن، الشرّيّة مطلقا، لايصحّ استنادها الّا الى عدم علّة وجود الخير ، من جهة قصور طباع الامكان اونقصان استعداد المادّة القابلة .

ثمّ الیس من المستبین لک ؟ — انّ من الموجود ماهوالحقّ بالفعل من کلّ وجه، وان هو الّا القیّوم الواجب بالذات ، جلّ ذکره . فهو الخیر الحقّ علی الحقیقة والحقّ المحض من کلّ حیثیّة ، ومنه ماهو متبرّیٔ الذات من ضروب ما بالقوّة ، بحسب حاقّ الاعیان ، فی الفطرة الاولی، لتقدّسه عن علایق المادّة الهیولانیّة وعوایق القوّة الاستعدادیّة ، ولکن لیس یعرّی عن ملابسة ما بالقوّة ، بحسب سنخ جوهر الذات ، فی مرتبة نفس الذات المرسلة بما هی هی ، من حیث طباع الامکان الذاتیّ ، وعن سبق العدم الصریح علی الذات فی الدهر ، من جهة انحطاط درجة الامکان عن صلوح جوهر الذات لاستحقاق قبول السرمدیّة . فهذا القبیل من الموجود ، هوما فوق الکون من الذوات الامریّة والجواهر العقلیّة . وانّما الشرّیّة هناک من حیث سبق اللیس علی الایس بالذات فی مرتبة الذات ، وسبق العدم الصریح علی التقرّر والوجود بالفعل فی متن الدهر ، لامن جهة انسلاخ التقرر والوجود بالفعل عن کمال مّا من الکمالات الممکنة وخیر مّا من الخیرات المنتظَرة فی حاقّ الاعیان ، ماهو ممنوّ الحقیقة بمُلابَسة ضروب ما بالقوّة جمیعا ، من جهة الاتّساخ باوساخ عالم الطبیعة ، والتلطّخ بأقذار أدناس الهیولی . فهذا القبیل جملة ماتحت الکون من الزمانیّات فی عوالم الاسطُقسّات العنصریّة الطافحة باصناف الشرور ، لما قد ایفَت وعیهَت بالآفات والعاهات وصُدّت وعیقَت عن الخیرات والکمالات. ومرجع الشرّ هنالک مطلقا الی صَحابة العدم للوجود وتباعة الفِقْدان للوِجدان . ولیس یصحّ ان یستند عدمُ المعلول وفِقدانُه ، الّا الی عَدم العلّة وفِقدانها .

فاذن ، قد انصرح انّ الخیرَ مطلقا ، حِمی عالم الربوبیّة ، محصوراً فی طوار بابه وحریم جنابه . فانّه امّا هو عین ذات الباریٔ الحقّ ووجوده ، وامّا هو من تلقاء فیضه وجوده . وانّ کلّ ما فی عالم الامکان مَشُوبُ الوجود بالشرّ والعدم ، مسوطُ الذات بالهلاک والبطلان. وکلّما لممکن الوجود ، من الخیر والکمال، فهو من فیض ابداع الموجود الواجب الحقّ ورِشْحِ صُنْعِه ، حتّی سنخ جوهر الذات والحقیقة ورأس مال التقرّر والوجود ، اذ لیس له ، من جوهر ذاته ومن طباع امکانه ، الّا اللّیس والهلاک والقوّة

والعدم ، كما يقول التنزيل الكريم والقرآن الحكيم « مااصابك من حسنة ، فمن الله ، وما اصابك من سيّئةٍ ، فمن نفسك » . ومَا الرّوحُ والجُثْمانُ الّا ودِيعَةٌ ولابُدَّ يوماً انْ تُرَدَّ الودَايِعُ .

وَمِيْضٌ

وبالجملة ، الخير المطلق هو مايتشوّقه كلّ شيء ويتمّ به وجود كلّ شيء . والقيّوم الواجب الذات ، جلّ ذكره ، وجود محض ونور محض وكمال محض و بهاء محض ، وهو تامّ من كلّ جهة وفوق التمام ، يعشقه ويتشوّقه كلّ ممكن الذات بطباع امكانه ، و يعبده ويخضع له كلّ معلول الحقيقة بقوام معلوليّته . فهو ، عن سلطانه ، هو الخير المحض على الاطلاق ، والممكن الوجود بذاته ، لايتصحّح ان يكون خيراً بذاته ، لانّ ذاته بذاتها لايجب لها الوجود ، فذاته بذاتها تحتمل العدمَ . وما احتمل العدمَ بوجهٍ مّا ، فليس بريئاً من حيث نفس ذاتِه ومن جميع جهاتِه ، من الشرّ والنقص . فاذن ، ليس الخير المحض الّا الواجب الوجود لذاته .

وقد يقال ايضاً «خير» لما كان نافعاً ومفيداً لكمالات الاشياء . والموجود الحقّ الواجب بذاته ، يجب ان يكون لذاته هو الفيّاض المفيد لكلّ حقيقة ولكلّ كمال حقيقة ، ومنه ينبجس ويَفيض كلّ ذات وكلّ تمام ذاتٍ ، وكلّ وجود وكلّ كمالِ وجودٍ ، فهو سبحانه من هذه الجهة ايضا خير محض ، لايدخله نقص ولايَشُوبُه شرّ ، ولاشيء غيره يصحّ ان يكون خيراً محضا ولاخيراً مطلقاً ، من هذه الجهة ايضا . فَلْيُسْتَيْقَنْ .

وَمِيْضٌ

انّ الشرّية من جهة ملابَسة ما بالقوّة ، بحسب طباع الامكان ، اعنى الليسيّة فى مرتبة الذات والعدم الصريح قبل الوجود فى متن الدهر ، لايُلتَفَتُ لفتَها فيما نحن فى سبيله ، لاغتفارها وانجبارها بالخيريّة الحاصلة بالفعل ، من حيث التقرّر والوجود فى حاقّ الاعيان ، من تلقاء افاضة العلّة الفاعلة . فنظرنا الآن فى الشرّيّة بالفعل ، من جهة فِقدان الكمال فى الاعيان . فنقول على محاذاة قول الشريك ، فى تاسعة الٰهيّات الشفاء ، انّ الشرّ بالذات

هوالعدم، ولا كلّ عدم، بل عدم مقتضى طباع الشىء من الكمالات الثانية لنوعه وطبيعته، والشرّ بالعرض هوالمُعدِم او الحابس للكمال عن مستحقّه، ولاخير عن عدم مطلق الّا عن لفظه، فليس هو بشرّ حاصل. ولو كان له حصول مّا، لماكان الشرّ العامّ، اذ تكون ۳ له خيريّة من حيث الحصول.

فاذن، كلّ شىء وجوده على كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوّة، فلايلحقه شرّ. وانّما الشرّ يلحق ما فى طباعه ما بالقوّة، من جهة المادّة الحاملة للقوّة الاستعداديّة. ۶ فعالم التحميد والتسبيح برئ من وجوه الشرّ مطلقا. ثمّ كلّ ما كان مابالقوّة فيه اقلّ، كان قسط البراءة عن الشرّ فيه اوفر واكثر.

والشرّ يلحق المادّة لامر عارض فى الفطرة الاولى، ولامر يطرأ من بعد فى الفطرة ۹ الثانية. امّا الامر العارض من بدؤ الامر، فان يكون قد عرض لمادّة، فى اوّل وجودها، مايمكّن فيها هيئةً مّا من الهيآت تصدّها عن استعدادها الخاصّ للكمال الّذى مُنِيَت بشرّ يوازيه، مثل المادّة الّتى يتكوّن منها انسان او فرس، اذا عرض لها من الاسباب ۱۲ العارضة ماجعلها أردَأ مزاجا واعصى جوهرا، فلم يقبل التخطيط والتشكيل على التقويم الكامل، فتشوّهت الصورة، ولم يحصل مُبتَغى الطبيعة من كمال المزاج واستواء الخلقة، لالانّ الفاعل حَرَمَ ومنع، بل لانّ المنفعل لم يستعدّ ولم يقبل. وامّا الامر الطارئ من ۱۵ بعد، فامّا ممانع من خارج يحول بين المستكمِل والمكمِّل، كما اَستار سُحُبٍ كثيرةٍ متراكمةٍ واَظلالُ جبالٍ عظيمةٍ شاهقةٍ تمنع تأثير الشمس فى الثمار، على ماينبغى من الكمال، وتعوق القصّار مثلا عن فعله، وامّا مضادّ فى المستكمِل يستوجب امحاقَ الكمال، كما ۱۸ حسّ البرد للنبات المُصيب لكماله فى وقته، حتّى يفسد بذلك الاستعداد الخاصّ وما يتبعه.

وبالجملة، يطلق «الشرّ» على امور عدميّة، من حيث هى غير مؤثرةٍ، كفقدان ۲۱ كلّ شىء ما من شأنه ان يكون له، مثل الموت والفقر والجهل، وعلى امور وجوديّة كذلك، كوجود ما يقتضى صدّ المتوجّه الى كمال مّا عن الوصول اليه والبلوغ منتهاه،

وكمذامّ الافعال السيّئة ، من الظلم والزنا ومباديها من الملكات الردّية والاخلاق الرّذلة ، وكالآلام والغموم ومايستجرّها . واذا تامّلنا فى ذلك كلّه ، وجدنا البرد مثلا فى نفسه ، بما هو كيفيّة مّا ، او بالقياس الى علّته الموجبة له والاسباب المتأدّية اليه ، ليس بشرّ ، بل هو كمال من كمالات نظام الوجود . وانّما شرّيّته بالقياس الى الثمار ، لافساده امر حبّها . فالشرّ بالذات، هو فقدان الثمار كمالاتها اللّايقة بها. والبرد شرّ بالعرض، لافضائه الى ماهو الشرّ . وكذلك السحاب . والظلم والزنا ايضا ليسا، من حيث هما امر ان منبعثان عن قوّتين هما الغضبيّة والشهويّة مثلا ، من الشرّ فى شىء ، بل هما من تلك الحيثيّة كمالان لتينك القوّتين ، وانّما يطلق عليهما «الشرّ» بالقياس الى المظلوم الفاقد لخيره وكماله ، او الى السنّة العادلة فى السياسة المدنيّة المختلّ نظامها بذلك ، او الى النفس الناطقة لضعفها عن ضبط قوتيها الحيوانيّتين ، وانصرافها بذلك عن صقع النور الى هاوية الظلمة ، وعن عالم القدس الى عالم اقذار الطبيعة الهيولانيّة. فالشرّ على الحقيقة ، هو فقدان احد تلك الاشياء قسط كماله ونصاب حظّه و بهجة تمامه . وانّما اطلق على الاسباب المتأدّية الى ذلك بالعرض . وكذلك القول فى الاخلاق الّتى هى من المبادى والاسباب . وكذلك الآلام ليست هى من الشرور ، بما هى ادراكات لامور ، ولا من حيث وجود تلك الامور فى انفسها ، او من حيث صدورها عن عللها ، بل انّما شرّيّتها بالعرض ، بحسب حال المتألّم الفاقد لاتّصال عضو من شانه ان يتّصل ، من حيث هو فاقد ايّاه .

فاذن قد استتبّ انّ الشرّ فى ماهيّته ، عدم وجود او عدم كمال وجود او عدم كمال مّا لموجود ، من حيث انّ ذلك العدم غير لايق به فى نفس الامر ، او غير مؤثر عنده ، وانّ الموجودات ليست ، من حيث هى موجودات ، ولا من حيث هى اجزاء نظام الوجود ، بشرور اصلا . انّما يصحّ ان تدخل فى الشرّيّة بالعرض ، اذا قيست الى خصوصيّات الاشياء العادمة لكمالاتها ، ولوحظت باعتبار قياسها اليها ، لامن حيث ذواتها ، بل من حيث هى مؤدّية الى تلك الاعدام . فاذن ، انّما شرور العالم امور اضافيّة مقيسة الى آحاد اشخاص معيّنة ، بحسب لحاظ خصوصيّاتها مفصولة عن النظام الجملى

الوحدانیّ المتّسق الملتئم من الاشیاء جمیعها . وامّا فی حدّ انفسها وبالقیاس الی الکلّ، فلا شرّ اصلا . فلو انّ احداً احاط بجملة نظام الوجود ، ولاحظ جمیع الاسباب المتادیّة الی المسبّبات ، علی الترتیب النازل من مبدأ الکلّ طولا وعرضا ، رأی کلّ شیء علی الوجه ۳
الّذی ینبغی للموجود والکمال الّذی یبتغیه النظام، فلم یرَ فی الوجود شرّا علی الحقیقة بوجه من الوجوه اصلا . فلیعلم .

وَمیضٌ ۶

فاذا اعتبرت الشرّیّة الاضافیّة بالعرض ، بحسب القیاس الی شخصیّات الآحاد بخصوصیّاتها، فاعلمَنْ انّ الاشیاء ، بحسب اعتبار وجود الشرّ بالعرض وعدمه، تنقسم بالقسمة العقلیّة الی امور یتبرّأ وجودها من کلّ وجه عن استیجاب الشرّ والخلل والفساد ۹
مطلقا ؛ و امور لایتعرّی وجودها عن ذلک راسا ، ولا یمکن ان توجد تامّة الکمال تامیّتَها المبتَغاةَ منها ، الّا و یلزمها ان تکون فی الوجود بحیث یعرض منها شرّمّا ، بالقیاس الی بعض الاشیاء ، عند ازدحامات الحرکات و مصادمات المتحرّکات ۱۲
ومصاکّاتها ؛ وامور شرّیّة علی الاطلاق ، تکون شرّیّتها بالعرض فی الوجود بالقیاس الی کلّ شیء ، حتّی یکون یستضرّ بوجودها ایّ شیء کان ، ولا ینتفع به شیء من الاشیاء اصلا ، وانّما تکون خیریّتها بحسب وجودها فی انفسها ، لابالاضافة الی شیء ۱۵
ممّا فی نظام الکلّ غیرها .

والقسم الثانی ینقسم الی ماتغلب فیه الشرّیة الاضافیّة علی الخیریّة بالاضافة ، والی ماتتساویان فیه ، و الی ماتغلب فیه الخیریّة الاضافیّة بالنسبة الی اکثر الاشیاء ، وتکون ۱۸
شریّته الاضافیّة طفیفة، بالقیاس الی بعض اجزاء النظام، عند الاجتماعات والاصطکاکات، فی الاقلّ الاندر .

فهٰذه خمسة اقسام : الاوّل ، مالاشرّ فیه بالاضافة ، وهو موجود بالفعل، اذکان ۲۱
واجبَ الفیضان عن الجود المحض الالٰهیّ الّذی هو مبدأ وجوب افاضة الوجود الخیریّ الصواب علی الاطلاق . وذلک کالجواهر العقلیّة من الموجودات الّتی لایکون فیها امرمّا

بالقوّة ، ولاتصحّ فيها شرّيّةمّا بالاضافة ، اذ لاتزاحم موجوداًمّا من الموجودات ، ولا يستضرّ بوجودها شيء مّا من الاشياء اصلا ،

٣ الثانى ، ماتغلب خيريّته على شرّيّته . فهٰذا ايضاً من خيرات نظام الوجود، اذما خيره غالب ، فهو خيرٌ بتّةً . فلامحالة يجب فيضانُه عن الجود المحض والعناية الاولى ، فانّ فى ان لايوجد خيرٌ كثيرٌ ولايؤتى به تحرّزاً من شرّ قليل شرّاً كثيرا بالضرورة الفطريّة.

٦ وذلك مثل خلق النار ، فانّها لايمكن ان تكون ، على فضيلتها التامّة العظيمة المنفعة المتوخّاة ، فى تتميم نظم الوجود وتقويم قوام الامزجة واستتمام حِكَم ومصالح لايُحاطُ بها ولاتُحصَى، الّا وهى بحيث اذامّا اتّفق لها لقاءُ ابدانٍ حيوانيّة ،آذتها بلهبها وزفيرها،

٩ والمتها بوقُودها وسعيرها .

فهٰذان القسمان واجب صدورهما عن الجواد الحقّ الّذى هو بذاته فاعل كلّ وجود وواهب كلّ كمال ومفيض كلّ خير . فلو انحصر الفايض عنه فى النمط الاوّل، ولم

١٢ يصدر عنه هذا النمط الاخير ، كان فى الرحمة الواسعة الالٰهيّة اخلال بالواجب و امساك عن الجود واهمال لاحد قسمى الخير المنطوى على الخيرات الكثيرة والبركات العظيمة .

واما الاقسام الثلٰثة الباقية ، وهى الشرّ المضاف على الاطلاق من كلّ وجه ، وما

١٥ شرّه غالب ، وماخيره وشرّه يتساويان ، فهى جميعا من اقسام الشرّ ، ويمتنع صدورها عن الخيّر بالذات الفيّاض بالعناية الفعّال بالحكمة التامّة بتّةً .

فاذن قد تلخّص انّ الشرّ الحقيقى بالذات هو عدم الكمال المُبتَغَى ، ولايصحّ

١٨ استناده الّا الى عدم العلّة ، لاغير . وهذا اصل ، به ابطل افلاطن الالهىّ شبهة الثنويّة فى اثبات مبدأين للخيرات والشرور ، وانّ الشرّ بالعرض مضافا الى بعض ما فى نظام الوجود، وهو الوجود المستلزم ، لانسلاخ موجودمّا عن كماله بالفعل ، شرّيّته الطفيفة الاتفاقيّة

٢١ بالاضافة الى اُشَيخاصٍ جزئيّةٍ فى اُويقَاتٍ يَسيرةٍ ، من لوازم خيريّته العظيمة الثابتة المستمرّة ، بالقياس الى نظام الكلّ وبالاضافة الى اكثر ما فى النظام على الاتّصال والاطّراد. وهذا اصل ، عليه فرّع ارسطوطاليس المعلّم دخول الشرور فى القضاء الاوّل الالهىّ

بالعرض ، واستنادها الى ارادة الخيّر بالذات الجواد الحقّ الباسط يَدَيْه بافاضة الخيرات وانزال البركات، لا بالقصد الاوّل على التطفّل والاستطراد . وبالجملة، انّ الشرّ بالعرض بما هو شرّ بالعرض ، ليس مقصودا بالعناية الاولى ولا مرضيّا به بالذات ، فليس هو من ۳ حيث شرّيّته بالعرض داخلا فى القضاء الالهىّ بالذات ، بل انّما قصدُ العناية الاولى واختيارُ الارادة الحقّة ايّاه ، من حيث خيريّته العظيمة الواجب دخولها فى نظام الكلّ ، لا من حيث شرّيّته الطفيفة الاقليّة ، بالاضافة الى نظامٍ ما جزئىّ بخصوصه اللازمة لخيريّته ۶ العظيمة الدائمة ، بالقياس الى كلّ نظام الوجود . فاذن ، كما شرّيّتُه بالعرض ، فكذلك شرّيّتُه بالعرض ايضا ، ليست هى مقضيّة بالذات ومرضيّا بها بالذات ، بل انّها ايضاً مقضيّة بالعرض ومرضىّ بها بالعرض، ومقصود للعناية بالعرض. فالشرّ بالعرض يتكرّر ۹ فيه «بالعرض» من حيث دخوله فى القضاء ، اذ شريّته القليلة بالعرض ، انّما دخلت فى القضاء لا على القصد الاوّل ، بل من جهة انّها من لوازم خيريّته الكثيرة . فهذه دقيقة اخرى فى هذا الموضع ، حايجةٌ الى تدقيق للنظر ومُحوِجَةٌ الى تامّل آخر ادقّ من ۱۲ التامّلات المشهوريّة .

وَمِيْضٌ

كانّ خاتم المحصّلين البرَعة فى شرح الاشارات، فى ذهول عن هذه الدقيقه، حيث ۱۵ اقتصر فى تقرير كلام الشريك على قوله بهذه العبارة : وظاهر انّ مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة ، اوالكون والفساد ، وهى قليلة بالقياس الى الكلّ ، ووقوع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا فيها قليل ، فانّه لا يقع الّا ۱۸ فى اجزاء العناصر وبعض المركّبات و فى بعض الاوقات . وامّا الاقسام الثلثة الباقية الّتى تكون شرّا محضا ، او يغلب الشرّ فيها ، او يساوى ماليس بشرّ ، فغير موجودة ، لانّ الوجودات الحقيقيّة والاضافيّة فى الموجودات ، لا محالة تكون اكثر من الاعدام الاضافيّة ۲۱ الحاصلة على الوجه المذكور .

وَميضٌ

فقد استبان ، اذن ، انّ الشرّ بالعرض لابالذات ، وبالاضافة الاقلّية الاندريّة لاالاكثريّة ، ولاعلى المساواة للخيريّة بالاضافة . انّما دخوله فى القضاء الالهىّ ، بالعرض، من جهة انّه لازم الخير الكثير بالاضافة الى اكثر الموجودات وفى اكثر الاوقات . ولازم الماهيّة علّته بالذات نفس الماهيّة ، وانّما استناده الى جاعل نفس الماهيّة ، بالعرض لابالذات ، على ماقد اقترّ فى مقرّه . وقد تلوناه عليك فى تضاعيف القبسات السابقة .

فان قلت : اذا كانت لوازم الماهيّة مستندة الى نفس ماهيّة الملزوم ، ولامدخليّة لفاعل الماهيّة الّا بالعرض ، لزم ان لايكون علم البارئ الفعّال بذاته الاحديّة مناط العلم بلوازم الماهيّة الممكنة ، لانّ لوازم الماهيّات لايصحّ حينئذ انّها من مجعولاته ومعلولاته بالذات ؟ فاذن ، لايستتبّ قولكم ، معشر الحكماء الراسخين ، ان علمه سبحانه وتعالى بكلّ شىء ، علم فعلىّ من سبيل العلم باسبابه المتادّيّة اليه ، المنطوى فى علمه التامّ بذاته الاحديّة الفعّالة الحقّة من كلّ جهة ؟

قلت : السنا قد بيّنا فى مظانه ؟ — انّ لازم الماهيّة مطلقا ، انّما هو الهيئة العقديّة التاليفيّة ، ككون الاربعة زوجاً ، بما هى هيئة تأليفيّة مفادها مخلوطيّة الموضوع بالمحمول . فهذا ماعلّته بالذات نفس الماهيّة . فامّا الزوجيّة ، بحسب حقيقتها التصوريّة مثلا ، فكسائر الماهيّات فى الاستناد الى البارئ الفعّال ، جلّ ذكره ، اذ الحقايق التصوريّة على الاطلاق ، انّما جاعلها ومبدعها القيّوم الواجب بالذات ، تعالى سلطانه ، لاغير . وايضا الهيئة العقديّة التأليفيّة ايضا ، بماهى ممكن مّا من الممكنات ، مجعولة الفعّال المطلق ومخلوقة الخلّاق على الاطلاق ، اذ طباع الامكان الذاتىّ ، امتناع الخروج من الليس الى الايس الّا من تلقاء الفاعل الواجب بالذات ، وانّما هى ، بما انّها بخصوصيتها تخالُطُ حاشيتيها المخصوصتين بعينهما ، مستندة الى نفس ماهيّة الملزوم ، لاالى جاعلها الّا بالعرض . وايضا العلم الفعلى ماهيّة الملزوم من جهة العلم التامّ بجاعلها التامّ ، كاف فى العلم الفعلىّ بلازمها المستند اليها بالذات ، والى جاعلها بالعرض ، اذ انكشافها ملاك انكشافه ، وعدم عزُوبها

مناط عدم عزوبه بتّة . فليُثبت .

وميض

انّ هذاالاصل منسحب الحكم على شرور نشأة المعاد ايضاً ، فى ضربيه الروحانىّ ۳
والجسمانىّ ، فشقوة النفس فى جوهر ذاتها بحسب الجهل المضاعف مثلا ، وشقاوتها من
جهة البدن بحسب التورّط فى هيجان شهوة او غضب مثلا ، على سبيل سائر الشرور الاقلّية
الّلازمة للخيرات الكثيرة المقصودة للعناية الاولى . وكذلك العقوبات الالهيّة فى النشاة ۶
الاُخرة دخلت فى القضاء والقدر ، من حيث انّها لوازم خيرات نظام الوجود ، من حيث
تأدية الاسباب اليها ، ومن حيث انّها من متمّمات امر التكليف على سنن الحكمة فى هذه
النشاة ، لانّ الترهيب والايعاد بها من جملة مالايتمّ ارتداع نفوس المكلّفين عن المعاصى ۹
والمآثم الّا به . ثمّ وجوب الوفاء بذلك ، من متمّمات اسباب الارتداع ، و اخلاف
الميعاد ممّا يوجب الاخلال بالحكمة . فكما فعل الانسان وارادته واختياره لافعاله ، من
حيّز القضاء الالهىّ والقَدَر الربوبىّ ، ومبدأ ذلك كلّه من جنبة العناية الاولى والارادة ۱۲
الحقّة ، على طباق استعدادات الموادّ و بمقدار استحقاقات الماهيّات ، فكذلك المثوبة
والعقوبة من حيّز القضاء والقدر ، واستيجاب المثوبات والعقوبات ، من لوازم ماهيّات
الافعال والاعمال من الحسنات والسيّآت ، بخصوصيّات درجاتها فى الحسن والقبح الذاتيّين . ۱۵
وانّما يرجع الثواب والعقاب الى الفاعل المباشر بالارادة والاختيار ، وان لم يكن هو العلّة
التامّة المقتضية لوجوب الفعل ، لانّه المحلّ القابل كما الادويّة الترياقيّة والسمّيّة ، انّما
تظهر خواصّها وآثارها فى ابدان شاربيها وامزجتهم . فالطبّ الروحانىّ فى ذلك على قياس ۱۸
الطبّ الجسمانىّ ، والادوية النفسانيّة على قياس الادويّة الجسدانيّة .

وميض

قال الشريك فى التعليقات : ۱۲

تعليق : الاختلافات فى الاجناس وفى الانواع وفى الاشخاص وفى الاحوال ، كلّها للنظام
الموجود ، اعنى الاختلافات مقتضى معنى واحد وهو نظام الكلّ وحفظه . فانّ اجناس

الموجودات كالحيوان مثلا ، و انواعها كالانسان مثلا ، واشخاصها كاشخاص الانسان ، و احوالها المختلفة عليها ، كلّها مقتضيها نظام الخير فى الكلّ وهو يؤدّى الى نظام عقلىّ .

٣ ولو صحّ ايضا وجود الاشرار ، لكان ايضاً من مقتضى ذلك النظام .

تعليق : والضرورات التابعة للغايات فى الموجودات ، وان لم تكن مقصودة فى حفظ نظام الكلّ ، فانّها تادّت الى اشياء نافعة بالتدبير الالهىّ ، ليحفظ بها نظام الكلّ .

٦ تعليق : والشىء الواحد الجزئىّ الّذى تتوافى اليه الاسباب . وان كان مستنكراً فى العقل ، كسَرِقَة السارق و زنا الزانى ، لو لم يكن ، لم يكن نظام العالم محفوظا ، فانّ الاسباب المؤدّية اليه ، هى الاسباب فى حفظ نظام العالم ، وهو كالضرورى التابع لها . والعقوبة ٩ الّتى تلحق الزانىَ والظالم ، انّما تقع عليهما لحفظ نظام الكلّ ، فانّه ان لم يتوقّع المكافات على فعل الخير ، او لم يتوقّع المكافات على ظلمه وفعلِهِ الشرّ والقبيحَ ، لم يُقْلِعْ عن فعلهِ ولم ينزجر ، فلم يبق نظام الكلّ محفوظا .

١٢ تعليق : ودخول الشرّ فى القضاء الالهىّ ، هو انّ ذلك الشرّ تابع للضرورىّ الّذى يكون من القسم الثانى . وهذا الضرورىّ قد صُرِفَ بالتدبير الالهىّ الى حفظ نظام الكلّ ، على اتمّ مايمكن ان يكون ، كالشيخوخة والموت ، فانّ الشيخوخة ضرورىّ تابع ، وقد ١٥ جعلت علّة لطهارة النفس وكسر قواها الحيوانيّة ، والموت جعل علّة لوجود اشخاص ونفوس لانهاية لها كانت تستحقّ الوجود . انتهى بالفاظه .

وقال ، تعليق : الاوّل تعالى تامّ القدرة والحكمة والعلم ، كامل فى جميع افعاله ، ١٨ لايدخل افعاله خلَلٌ البتّة ، ولايلحقه عجز ولاقصور . ولو توهّم متوهّم انّ العالم يدخله خلل او يتعقّب ائتلافَه ونظامَه انتقاص ، لوجب من ذلك ان يكون غيرَ تامّ القدرة والحكمة والعلم ، تعالى عن ذلك ، اذ قدرته سبب العالم وسبب بقائه ونظامه . وهذه الآفات ٢١ والعاهات الّتى تدخل على الاشياء الطبيعيّة ، انما هى تابعة للضرورات ، ولعجز المادّة عن قبول النظام التامّ .

وقال ، تعليق : هو عاشق لذاته ، وذاته مبدأ كلّ نظام الخير . فيكون نظام الخير

معشوقا له بالقصد الثانی.

تعلیق: الخیر بالحقیقه هو کمال الوجود، وهو واجب الوجود بالحقیقه. والشرّ عدم ذلک الکمال. ۳

تعلیق: الاشیاء النافعة لنا، قد نسمّیها «خیرات» ولیست هی بالحقیقه خیرات.

تعلیق: النظام الحقیقی والخیر المحض هو ذات الباری، ونظام العالم وخیره صادران عن ذاته. وکلّ مایصدر عن ذاته، اذ هو نظام وخیر، یوجد مقترنا بنظام یلیق به وخیر ۶ یلیق به، اذا الغایة فی الخلق هو ذاته. وهذا النظام والخیر فی کلّ شیء ظاهر، اذ کلّ شیء صادر عنه، لکنّه فی کلّ واحد من الاشیاء غیر ما فی الآخر. والخیر الّذی فی الصلوة غیر الّذی فی الصوم. انتهی کلام التعلیقات. ۹

ومیضٌ

سلک فی الاشارات مسلکه فی التعلیقات، اذ بیّن انّ عقوبات النفوس فی النشأة الآخرة، بضربیها جمیعا، واقعة فی القضاء الاوّل الالهیّ بالعرض. فعقوباتها العقلیّة فی ۱۲ معادها الروحانیّ، وعقوباتها البدنیّة فی معادها الجسمانیّ، سواسیة فی ذلک.

قال، وهم وتنبیه: ولعلّک تقول: فان کان القَدَرُ، فلِمَ العقاب؟ فتأمّل. جوابه انّ العقاب للنفس علی خطیئتها، کما ستعلم، هو کالمرض للبدن علی نَهَمِه، فهو ۱۵ لازم من لوازم ماساق الیه الاحوال الماضیة الّتی لم یکن من وقوعها بُدٌّ، ولا من وقوع مایتبعها. وامّا ان یکون علی جهة اخری من مُبْتَدإٍ له من خارج، فحدیث آخر.

ثمّ اذا سُلِّمَ مُعاقِبٌ من خارجٍ، فان ذلک ایضا یکون حسنا، لانّه قد کان یجب ان ۱۸ یکون التخویف موجوداً فی الاسباب الّتی ثبتَتْ، فینفع فی الاکثر، والتصدیق تأکید للتخویف. فاذا عرض من اسباب القدَر أنَ عارض واحد مقتضی التخویف والاعتبار، فرکب الخطایا وأتی بالجریمة، وجب التصدیق لاجل الغرض العامّ، وان کان غیر ملایم ۲۱ لذلک الواحد، ولاواجباً من مختارٍ رحیمٍ، لو لم یکن هناک الّا جانب المبتلی بالقدر، ولم تکن فی المفسدة الجزئیّة له مصلحة کلّیّة عامّة کثیرة. لکن لایُلْتَفَتُ لفتَ الجزئیّ

لاجل الكلىّ ، كما لايُلتَفَتُ لفت الجزئىّ لاجل الكلّ ، فيُقطَع عضوٌ ويُولَمُ لاجل البدن بكلّيّته ليَسلَم . انتهى بالفاظه .

٣ فاتّفق الشارحون فى تقريره على قولهم : تقرير السوال انّه ، اذا كانت الكاينات انّما وقوعها بقضاءالله تعالى وقدَره ، وكانت الافعال الانسانيّة صادرة عنه على سبيل الوجوب ، لتمثّلها مع ساير الجزئيّات فى العالم العقلىّ ، و لوجوب حدوث مايحدث منها

٦ فى هذا العالم مطابقا لما تمثّل هناك ، فلِمَ يعاقب الانسان على شىء صدر عنه على سبيل الوجوب ؟ وكيف يليق ذلك بالجواد الكريم المختار الرحيم ؟ فالشيخ اجاب عنه اوّلا بجواب تقتضيه القواعد الحِكميّة ، وهو قوله « انّ العقاب للنفس على خطيئتها ، كماستعلم ،

٩ هو كالمرض للبدن » الى قوله « ولا من وقوع مايتبعها » . وهو ظاهر . فكما لحوق المرض الجسمانىّ للبدن ، بسبب تراكم الفضلات الفاسدةالتابعة لنهمه ، ضرورىّ ، فكذلك لحوق العقاب للنفس ، بحسب مرضها العقلانىّ ، من جهة العقايد الباطلة والاخلاق الرذيلة ،

١٢ ضرورىّ . وهذا النوع من العقاب ، انّما يكون للنفس الانسانيّة بسبب الملكات الردّية الراسخة فيها ، المضادّة لجوهر ذاتها . فذلك كانّه يكون من داخل ذاتها وهو « نارالله الموقدة الّتى تطّلع على الافئدة » . لكنّ الآيات الواردة بالوعيد فى الكتب الالهيّة ، لو اُجرِيَتْ

١٥ على ظواهرها ، اقتضت القول بعقاب جسمانىّ وارد على بدن المسىء من خارج ، على ما يوصف فى التفاسير والاخبار .

فاشار الشيخ الى ذلك ايضاً بقوله « وامّا العقاب الّذى يكون على جهة اخرى من

١٨ مُبتَدا له من خارج فحديث آخر » اى اثباته على الوجه المشهور لو كان حقّا ، لكان سمعيّا . ثمّ اراد ان يذكر انّ ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ، منطبق على القانون العقلىّ ، وليس ممّا لايجوزُ وقوعُه فى سُنّةِ الحكمة الالهيّة ، فانّه ايضا

٢١ ليس بشرّ الّا بالعرض . فقال : « ثمّ اذا سلّم معاقِبٌ من خارج ، فانّ ذلك ايضا يكون حسنا » . واراد بـ « الحَسن » هٰهنا الخير المقابل للشرّ ، لا مايذهب اليه المتكلّمون على ماسياتى . واستدلّ على ذلك بانّ وجود التخويف فى الاشياء الّتى ثبت انّها سبب

للعقاب ، وفى مبادى الافعال الاختياريّة الانسانيّة ، حسن واجب لنفعه لاكثر الاشخاص
وفى اكثر الاوقات ، لانّهم بذلك يرتدعون ويكفّون عن ارتكاب الجرايم والآثام .
والتصديق ، اى الايفاء بذلك التخويف ، واحقاقه بتعذيب المجرم ، تأكيد للتخويف ٣
ومقتضٍ لازدياد النفع ، فهو ايضا حسن واجبٌ فى سنّة الحكمة التامّة الربوبيّة والعناية
الاولى الالهيّة . وايضا ترتّب هذا النمط من العقاب على فعل المجرم من لوازم الافعال
السيّئة ، فهو ايضا ضرورىّ فى مذهب الطبيعة. فاذا عرض من اسباب القدر الّتى قدّرها ٦
الله تعالى ، انّ عارض واحد من الاشخاص مقتضى التخويف والتصديق المعلومَ بالبرهان
وجوب وقوعهما فى الحكمة الربوبيّة ، حقّ عليه العقاب بالسلاسل والاغلال فى نار جهنّم،
من جهة ارادة الفعّال الحكيم المختار الرحيم ، ومن جهة اقتضاء الطبيعة الجزئيّة جميعا . ٩

فاذن احقاق الوعيد وتصديقه ، اى الايفاء به من العناية بالارادة والاختيار ، واجب
فى الحكمة التامّة البالغة ، لاجل الغرض الكلّىّ ، وهو كفّ الخلق عن مباشرة اسباب العقاب
الموجبة للفساد، وان كان ذلك غير ملائم للمجرم العاصى، ولا واجبا ايضا من مختار رحيم، ١٢
لو لم يكن الملحوظ الّا هذا الجانب الجزئىّ ، ولم يكن فى العقاب مصلحة عامّة كلّيّة .
وهذا الاسلوب سبيل سياقه سبيلُ السياق فى قوله سبحانه: «ولكم فى القصاص حيوة ،
يااولى الالباب» . ١٥

فالشيخ بيّن اخيراً انّ هذا التعذيب ، انّما هو شرّ بالقياس الى المجرم المعذّب،
وهو خير بالقياس الى اشخاص نوعه ، وبالقياس الى كمال حال النوع «ولايُلتفَتُ لفتَ
الجزئىّ لاجل الكلّىّ» اى لايُنظَرُ اليه . فهذا ايضاً من جملة الخير الكثير الّذى يلزَمُه ١٨
شرّ قليلٌ . واستشهد بقطع العضو لصلاح حال البدن ، فانّ الحكم بوجوب ذلك ، وان
كان مشتملا على شرّ مّا ، مقبول عند الجمهور . وقد تبيّن من ذلك انّ ما ورد به التنزيل
لم يكن مخالفا للاصول الحكميّة ، بل كان موافقا لميزان قواعد العقل وقانون ضوابط الحكمة. ٢١
فهذا تلخيص كلام الشارحين على ابلغ الوجوه فى هذا الموضع .

ومیض

قال امام المتشكّكين فى شرحه ، سالكا لطريقته المستمرّة فى الاعتراض : ولقائل
ان يقول : هذا الجواب ضعيف من وجهين ، احدهما انّ هذا الجواب مبنىّ على انّه
لابدّ من التخويف ، لكن كمايقال « ان كان القدر فلم العقاب ؟ » فكذلك يقال ، « ان كان
القدر فلم التخويف ؟ » واذا كان الكلام بالنفى والاثبات فى الموضعَين واحداً ، لم يجز جعل
احدهما مقدّمة فى تقرير الاٰخر .

وثانيهما هو انّ هذا انّما يستقيم ، لو كان المعذّبون اقل من الناجين ، لكنّ الهالكين
على مذهب المسلمين اكثر من الناجين . فانّ اهل الاسلام اقلّ من الكفّار كلّهم ، مع انّ
الكفّارها لكون . فان انكروا ذلك ، فقد خالفوا قول ائمّة الاسلام . مع انّ غرضه من
هذا الجواب ليس الّا تمشية قولهم . بل الجواب الصحيح ان يقال انّ قوله « ان كانَ القَدر
فلم العقاب ؟ » ، سؤال باطل ، لانّ العقاب ايضا من القَدر وغير خارج عنه . واذا كان
كذلك ، كان طلب علّته باطلا . انتهى قوله .

فقال الشارح البارع خاتم المحصّلين البرَعَة فى الشرح : واقول على الاوّل : القول
بالقدر على ماذهب اليه الحكماء ، وهو وجوب كون الجزئيّات مستندة الى اسبابها المتكثّرة ،
يخالف القول بالقدر على ماذهب اليه الاشاعرة من المتكلّمين ، لانّهم يقولون : لافاعل
ولامؤثّر فى الوجود الّا الله . والجواب الّذى ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله . فان فعل
الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته ، وكلاهما مستندان الى اسبابهما . ومن اسباب ارادة
فعل الخير التخويف . فاذن ، وقوع التخويف فى الاسباب المقتضية للخير واجب ، مع كونه
من القدر ، والتعليل به صحيح ، على ما ذكره الشيخ . وهو لاينافى كونه من القدر ، لانّ
جميع مافى القدر معللّة عنده . واما على اصول الاشاعرة ، فلمّا لم يكن للتخويف اثر ،
كان التعليل به باطلا ، على ماذكره الفاضل الشارح . وانّما ينقطع الكلام فى القدَر عندهم
بقطع التعليل على الاطلاق . ولذلك يقولون : لايُسئَلُ عمّا يفعل . وعلى الثانى انّ الشيخ
لايريد تمشية قواعد متكلّمى الملّيين ، على ماصرّح به ، بل يريد تمشية مانطق به الكتب

الالٰهيّة فى هذا الباب . وليس فيما ورد من التنزيل حكم بانّ الهالكين اكثر من الناجين ، بل يمكن ان يوجد فيه ماينافض هذا الحكم . انتهى كلامه .

ونحن نقول : ما اورده على الوجه الاوّل صحيح . و ظنّ امام المتشككين اتّفاق الحكماء والاشاعرة فى القول بالقدَر على سبيل واحد ، وهمٌ فاسدٌ وزعمٌ باطل . بل انّ سبيل الحكماء هناك ، هو مذهب اهل بيت رسول الله المعصومين ، صلّى الله وسلّم عليه وعليهم اجمعين ، انّ الانسان هو الفاعل المباشر لفعاله بقدرته وارادته واختياره الحادثة المستندة الى اسباب مترتّبة منتهيّة الى قدرة الله وارادته واختياره سبحانه ، ولاجبر ولاتفويض ، ولكن امر بين امرين . وقد اوردنا محزّ القول الفصل فيه فى كتاب الايقاظات .

فامّا ما اورده على الوجه الثانى ، فليس بمستقيم ، اذ لاامتراء فى انّ النّاجين اقلّ عددا من الهالكين ، وانّ المزاج المستحقّ لكمال جوهر النفس والاستعداد المستجلب لتزكية قواها واستكمال ملكاتها و اخلاقها ، اقلّىّ الحصول فى التركيبات الاسطقسيّة . ولسان التنزيل الحكيم والسنة احاديث السانّين الشارعين . ناطقة بذلك . فالصحيح ان يقال : الها لكون وان كانوا اكثر عددا ، الّا انّ ذلك من لوازم الخيرات الكثيرة جدّا ، بالقياس الى كمال النوع واشخاصه الناجين ، والاسباب المترتّبة المتأدّية الى ذلك على سبيل الوجوب فى نظام الوجود . فلو لم يدخل وجود الهالكين فى القضاء والقدر ، لزم عدم دخول اسبابه المترتّبة المنتهية اليه فى الوجود ، وفساد نظام الكلّ وحرمان النوع عن كماله الأقصى الممكن ، وعدم دخول النفوس المقدسة الانسانية فى الوجود وانتفاء وجود الاشخاص الناجين رأساً ، اذ وجود الهالكين من لوازم هذا النظام الموجود . وامساك البارئ الفعّال عن ايجادهم ملزوم ذلك كلّه . فيكون الشرّ فى عدم ايجادهم ، اكثر من الشرّ الحاصل بهلاكهم ، اكثريّة لا تحصىٰ مراتبها . فاذن ، ثبت انّ ايجادهم المستلزم لعقابهم وهلاكهم فى النشأة الآخرة ، شرّ طفيف قليل بالنسبة الى خيرات عظيمة كثيرة مستلزمة ايّاه فى نظام الوجود . فليُتَثَبَّت .

وَمِيْضٌ

ارايت امام المتشككين ، كيف يتوغل فى معارضة الحق ؟ و هل سمعته يقول فى شرحه للاشارات ؟ — انّ هذا الجواب ملخّصه انّ الله سبحانه يختار تعذيب المكلّف المجرم لمصلحة كليّة . وهذا لايتاتّى الّا مع القول بالفاعل المختار . والفلاسفة لايقولون به . فما خطبهم يخوضون فى هذه المسئلة ، مع سقوط هذا السؤال عنهم ؟

فهلّا قلتَ لَه : ياامامَ قومك و علّامة اصحابك ، اما تستحى من التقوّل على الفلاسفة والاختلاق عليهم؟ فما أبعد اختلاقك وتقولك عليهم عمّا هم يقولون به ويذهبون اليه ؟ فانّهم يقولون : لامختار بالحقيقة الّاالله سبحانه ، وكلّ مختار غيره مضطرّ فى صورة مختار ، او مختار فى صورة مضطرّ . وانت تتقوّل عليهم انّهم ينفون الارادة والاختيار عنه سبحانه .

قال الشريك فى التعليقات :

تعليق : النفس مضطرّة فى صورة مختار ، وحركاتها تسخيريّة ايضا كالحركة الطبيعيّة ، فانّها تكون بحسب اغراض و دواع ، فهى مسخّرة لها . الّا انّ الفرق بينها وبين الطبيعة ، انّها تشعُر باغراضها ، والطبيعة لاتشعُر باغراضها . والافعال الاختياريّة فى الحقيقة ، لاتصحّ الّا فى الاوّل تعالى وحده . وحركة الافلاك تسخيريّة ، الّا انّها ليست بطبيعيّة . فانّ الحركات الطبيعيّة تكون على سبيل اللزوم ، ومايلزم شيئاً ليس يلزم نقيضه ايضا فى حالة واحدة . والمحرّك فى الفلك يحرّك من نقطة الى تلك النقطة بعينها ، فهى ترك موضع وقصدُه معا .

تعليق : عند المعتزلة انّ الاختيار يكون بداع او سبب ، والاختيار بالداعى يكون اضطرارا . واختيار البارئ تعالى وفعله ليس بداع . انتهى بعبارته .

وقال ، تعليق : الله تعالى خلق هذا العالم مختارا . فانّه ان لم يُقل انّه كان مختارا ، كان ذلك عن غير رضاً به . وليس المختار ، اذا اختار الصلاح ففعله ، يلزمه ان يختار مقابلَه ايضا فيفعله ، واذا لم يفعل مقابله ، لم يكن مختارا . بل الاختيار يكون بحسب الدواعى ،

وذاته دعا الى الصلاح فاختاره .

وقال ايضا ، تعليق : معنى واجب‌الوجود بذاته انّه نفس الواجبيّة ، وانّ وجوده بالذات ، وانّ كلّ صفة من صفاته بالفعل ، ليس فيها قوّة ولاامكان ولااستعداد . فاذا قلنا انّه مختار و انّه قادر ، فانّما نعنى به انّه بالفعل كذلك ، لم يزل ولايزال ، ولانعنى به مايتعارفه الناس منهما . فانّ المختار فى العرف ، هو مايكون بالقوّة ، وانّه محتاج الى مرجّح يخرج اختياره الى الفعل ، امّا داعٍ يدعوه الى ذلك من ذاته ، او من خارج . فيكون المختار منّا ، مختارا فى حكم مضطرّ . والاوّل تعالى فى اختياره لم يدعُه داع الى ذلك غير ذاته وخيريّته . لم يكن مختاراً بقوّة ، ثمّ صار مختارا بالفعل ، بل لم يزل كان مختارا بالفعل . ومعناه انّه لم يُجبَر على مافعله ، وانّما فعلَه لذاته وخيريّة ذاته ، لالداع آخر . ولم يكن هناك قوّتان متنازعتان كمافينا ، تطاول احديهما ، ثمّ صار اختياره الى الفعل بها .

وكذلك معنى قولنا انّه قادر ، انّه بالفعل كذلك ، لم يزل ولايزال ، ولانعنى به ما يتعارفه الجمهور فى‌القادر منّا . فانّ القدرة فينا قوّة ، فانّه لايمكن ان يصدر عن‌قدرتنا شىء ، مالم يرجّح مرجّح . وانّ لنا قدرةً على الضدّين ، فلوكان يصحّ صدور الفعل عن قدرة ، لصحّ صدور فعلين‌معا عن انسان واحد فى‌حالة واحدة . فالقدرة‌فينا بالقوّة ، والاوّل تعالى برىءٌ من القوّة . واذا وصف بالقدرة ، فانّه يوصف بالفعل دائماً . ونحن اذا حقّقنا معنى القدرة ، كان معناه انّا ، متى شِئنا ولم يكن مانع ، فعلنا . لكن‌قولنا «متى شئنا» ليس هو ايضا بالفعل . فانا ايضا قادرون على المشيّة على الوجه الّذى ذكرناه ، فتكون المشيّة فينا ايضا بالقوّة ، وكان القدرة فينا ايضاً تارة تكون فى النفس ، وتارة فى الاعضاء . والقدرة فى النفس هى على المشيّة ، وفى الاعضاء على التحريك . فلو وصف الاوّل تعالى بالقدرة على‌الوجه المتعارف ، لوجب ان يكون فعله بالقوّة ، ولكان‌بقى‌هناك شىء لم يخرج الى الفعل ، فلايكون تامّا . وعلى الجملة ، فان القوّة والامكان فى‌المادّيّات . والاوّل هو فعل‌على‌الاطلاق . فكيف‌يكون قوّةً ؟ والعقول الفعّالة هى مثل‌الاوّل تعالى

فى الاختيار والقدرة، وذلك لانّها ليست تطلب خيرا مظنونا، بل خيرا حقيقيّا. ولاينازع هذا الطلب فيها طلبا آخر، كما فينا، اذ ليس فيها قوّتان، و يكون من وجه التنازع من قبلها. فعلوُّ الاوّل تعالى ومجدُه، انّه بحيث تصدر عنه هذه الافعالُ، ومجدُ هذه العقول فى انّها تتوخّى ان تكون افعالها مثلَ فعل الاوّل.

وقد قيل انّ الانسان مضطرّ فى صورة مختار. ومعناه انّ المختار منّا لايخلو فى اختياره من داع يدعوه الى فعل ذلك. فان كان الداعى الّذى هو الغاية موافقا لأقوى القوّة فينا، قيل «فلان مختار فيما يفعله». وربّما يكون ذلك الداعى من جهة انسان آخر وفى حالة اخرى لايوافقنا فيها ذلك الداعى، فيكون صدور الفعل منّا بحسبه على سبيل الاكراه. فاذا كان ذلك الداعى ذاتيّا، كان مختارا بحسبه. فالمختار بالحقيقة هو الّذى لايدعوه داع الى فعل مايفعله. ونحن اذا قلنا: «فلان يفعل كذا مختارا» كان معناه انّ داعيَهُ ذاتُه. واذا قلنا انّه «يفعله مُكرَهاً» كان معناه انّ داعيَهُ غيرُه. والداعى اذا لم يكن غيره، كان الفاعل فيما يفعله مختاراً، و يكون عنده انّ ذلك الداعى غايةٌ او خيرٌ، امّا بحسب الوهم او بحسب العقل. واذا كان الداعى غيره، كان فعله، وان كان فيه صلاح للفاعل، صادرا عنه على سبيل الكَره. فالاوّل تعالى لمّا كان هوالخير، كان صدور الاشياء عنه صدور مالو صدر عن غيره وكان طلبه فيه الخير، فلمّا لم تختلف فيه الغاية والفاعل، فكان صدور هذه الاشياء عنه لالغاية خارجة عن ذاته، كان بالحقيقة هوالمختار. وانّما لايصحّ فينا الاختيار الحقيقىّ، لانّ فينا قوّتين، قوّة تطلب شيئا خلاف ماانُجبِرَ عليه، وقوّة تحاول ضدّ ذلك. والاوّل تعالى ليس فيه هذا، لانّ صدور الاشياء عن ذاته هو بحسب خَيريّته، وتلك الاشياء غيرمنافية لذاته، فلايكون هناك تنازع فى الارادة.

تعليق: يجب ان يكون فى الوجود وجود بالذات، وفى الاختيار اختيار بالذات، وفى الارادة ارادة بالذات، وفى القدرة قدرة بالذات، حتّى يصحّ ان تكون هذه الاشياء لابالذات فى شىء. ومعناه انّه يجب ان يكون واجب الوجود موجودا بالذات، ومختارا بالذات، وقادرا بالذات، ومريدا بالذات، حتّى تصحّ هذه الاشياء لابالذات فى غيره.

انتهى كلام التعليقات بألفاظه .

وقد اتى بمثل ذلك الشريك المعلّم فى الفصوص وفى تعليقاته ، وكذلك معلّم
المشائيّة فى اثولوجيا. فيا ايّها المتشكّكون، انظروا الى انصاف امامكم المشكّك المتشكّك، ٣
ثمّ استفتوا قلوبكم ، هل يحلّ لاحدٍ ان يقلّده فى قوله اويثق به فى نقله .

وَميضٌ

قال امام المتشكّكين فى المباحث المشرقيّة : واعلم انّك متى حقّقتَ ، علمت ٦
انّ النكتة ، فى مسئلة القدم والحدوث ومسئلة الجبر والقدر ، شیء واحد . وهو انّ الشیء
متى كانت فاعليّته فى درجة الامكان ، استحال ان يصدر عنه الفعل الّا بسبب آخر. فهذه
المقدّمة هى العمدة فى المسئلتين . ثمّ انّ فاعليّة البارىٔ ، لمّا استحال ان يكون وجوبها ٩
بسبب منفصل ، وجب ان يكون وجوبها لذاته . ومتى كانت فاعليّته لذاته ، وجب دوام
الفعل . وامّا فاعليّة العبد ، فلمّا استحال ان يكون وجوبها لذات العبد ، لعدم دوام ذاته
ولعدم دوام فاعليّته ، لاجرم وجب اسنادها الى ذات الله تعالى. وحينئذ يكون فعل العبد ١٢
بقضاءالله وقدَرِه . فان قيل : فاذا كان الكلّ بقدَرِه ، فما الفائدة فى الامر والنهى والثواب
والعقاب ؟ وايضا ، اذا كان الكلّ بقضاء الله وقدَره ، كان الفعل الّذى اقتضى القضاء
وجوده واجباً ، والفعلَ الّذى اقتضى القضاء عدمَه ممتنعا . ومعلوم انّ القدرة لاتتعلّق ١٥
بالواجب والممتنع. فكان يجب ان لايكون الحيوان فاعلا للفعل والترك . لكنّا نعلم ببديهة
العقل كوننا قادرين على الافعال . فبطل ما ذكرتموه . فالجواب : امّا الامر والنهى ،
فوقوعهما ايضا من القضاء والقَدر . وامّا الثواب والعقاب ، فهما من لوازم الافعال الواقعة ١٨
بالقضاء . فانّ الاغذية الردّية ، كما انّها اسباب الامراض الجسمانيّة ، كذلك العقايد
الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانيّة . وكذلك القول فى جانب الثواب .
وامّا حديث القدرة ، فوجوب الفعل لايمنع كونه مقدورا ، لانّ وجوب الفعل معلول ٢١
وجوب القدرة ، والمعلول لاينافى العلّة ، بل متى كان وجوبه لا لاجل القدرة ، فحينئذ
يستحيل ان يكون مقدوراً بالقدرة . والّذى يدلّ على صحّة ماذكرناه ، انّ اصحاب هذا

القول يقولون انّه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض فى الآخرة . والاخلال بالواجب يدلّ امّا على الجهل و امّا على الحاجة ، وهما محالان على الله تعالى . والمؤدّى الى المحال محال. فيستحيل من الله تعالى ان لايعطى الثواب والعوض . واذا استحال منه عدم الاعطاء، لزم وجوب الاعطاء . فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب ، مع انّه مقدور له . فعلم انّ كون الفعل واجبا بالتفسير الّذى ذكرناه ، لايمتنع كونه مقدورا . انتهى كلامه بعبارته. وهو اقرب الى الحقّ ممّا اورده فى ساير كتبه . و مع ذلك ، فعلى صيرفى النظر التعقبىّ ان يتعقبه وينتقده وينقده نقداً .

وَميضٌ

واذ قد استبان لك ، انّ كلّ هويّة شخصيّة من شخصيّات اجزاء نظام الوجود ، يمتنع ان تكون هى هى بما لها من القوّة الاستعداديّة لمادّتها الشخصيّة والاسباب المتأدّية اليها بعينها ، ولاتكون على استحقاق مايصيبها من الخيرات والشرور ، وانّ استحقاقات الاشخاص ايضا من لوازم خصوصيّاتها المختلفة الممتنعة ان تكون هى على غير تلك الاستحقاقات ، وانّ كلا من تلك الاشخاص من خيرات الوجود الواجب فيضانها عن الفيّاض الحكيم ، جلّ مجده ، فاذن ، تسخّطك على القضاء والقدر ، وقولك : «لم انا ممتحَن بهذه المِحَن ؟» إمّا فى قوّة قولك «لم خلقنى الله تعالى وادخلنى فى الوجود ؟» ولست اظنّك قائلا هذا بلسان قلبك او راضياً بان لم تكن مخلوقا موجودا فى بُطنان سرّك ، وامّا فى قوّة قولك «لم انا انا ، ولم انت انت ، ولم هذا هذا ، ولم ذاك ذاك، ولم هذا النظام الجملىّ هو هذا النظام ؟» فتبصّر ، ولاتكن من الجاهلين .

وَميضٌ

انّما الشرور الّتى هى لوازم الخيرات الكثيرة كلّها تدخل فى القضاء الاوّل بالعرَض . فامّا فى القدر، فبالذات لابالعرض . فانّ القدر تفصيل مادخل فى القضاء الالهىّ بالذات او بالعرض، فلايعقَل اعتبار بـ«العرض» فى القدر اصلا، الّا فى الموجود بالعرض، كالمحمولات العرضيّة الموجودة بوجود الموضوعات بالعرض، لاعلى الحقيقة . فالعرضيّات

تدخل فی‌الوجود بالعرض، ولکن باعتبارها فی انفسها، لاباعتبار وقوعها فی القدر. والبداء، وهومحوالثابت اواثبات المَمْحُوّ، انّما یصحّ فی القدر الّذی هوکتاب المحو والاثبات، ۳
لافی‌القضاء الاوّل الّذی هو امّ الکتاب، ودفتر نظام الوجود، ولوح قلم الامر والخلق، و رَقیمُ رَقَمِ الابداع والصنع والتکوین، المحفوظُ عن الزیادة والنقصان، والمصونُ عن التغییر والتبدیل.

قال الشریک فی‌التعلیم فی‌الفصوص: فَصٌّ: اُنْفُذْ الی الاحدیّة تدهَشْ الی ۶
الابدیّة. «واذا سألت عنها فهی قریب» اَظلّت الاحدیّةُ فکان قلماً، اظلّت الکلّیّةُ فکان لوحاً، جری القلم علی اللوح بالخلق.

وَمیضٌ ۹

الم یستبن لبصیرتک؟ — انّ تعلّق نظام الوجود جملة بالقضاء والقدر، واستناد الموجودات کلّها الی قدرة‌الله سبحانه وارادته وحکمته وعنایته، لیس یصادم توسیط الشرایط والعلل، وارتباط عوالم النظام واجزائها بعضها ببعض، وترتّب المسبّبات عن الاسباب. ۱۲
وذلک کما انّ‌الله سبحانه هوالمفیض الجاعل لذات زید ووجوده مثلا، مع انّ اباه وامّه وغیرهما ممّا یتعلّق به دخوله فی دائرة التقرّر، من جملة علله واسبابه المستندة فی سلسلتها الطولیّة والعرضیّة الی فاعلیّته التامّة وجاعلیته الواجبة، تعالی شأنه وتعاظم سلطانه، و ۱۵
کذلک الانسان بما له من الاخلاق والملکات والاعمال والافعال جمیعاً، ممّا فاعل جوهر ذاته ومفید وجوب وجوده، هوالله سبحانه؛ ضرورة انّ الجاعل التامّ المفید لوجوب وجود المجعول، لایکون الّا مَن جمیعُ مایتوقّف علیه حصول ذلک‌المجعول فی‌سلسلة ۱۸
الوجود من تلقائه، ومصنوعُ صنعِه ومخلوق قدرته. ومع ذلک، فانّ من جملة العلل والاسباب لما یُؤثره و یباشره من‌اعماله وافعاله، قدرته و مُنّته و شوقه و اِجماعه وارادته واختیاره. ولذلک کان هو الفاعل القریب لفعله، وان لم یکن هو جاعله التامّ المقتضی ۲۱
لوجوبه والصانع لوجوده.

فکذلک فاعلمن انّ الدعاء والطلب، من جملة اسباب الحُصول وعلل الکون

وشرايط الدخول فى نظام الوجود . ومايُتَشكّكُ انّما يُرامُ بالطلب والسؤال والدعاء والالحاح انجاحُ نَيْله و تيسيرُ عسيرِه ، ان كان ممّا لم يجر قلم القضاء الازلىّ بتقدير وجوده، ولم يتطبّع لوحُ القدَر الالهىّ بتصوير حصوله ، فلِمَ الدعاءُ ومارادّته ؟ وان كان ممّا جرى به القلم وتطبّع به اللوحُ ، فما الداعى الى تكلّفه ؟ واىّ افتقار الى تجشّمه ؟ ـ فمندفع بانّ الطلب ايضا من القضاء والدعاء ايضا من القدر ، وهما من شرايط المطلوب المقضىّ، ومن اسباب المأمول المقدّر . فاذا كان قد جرى القضاء والقدَر بنَجاحِ بِغيةٍ مّا وانجاح طَلِبَةٍ مّا ، كان الطلب والدعاء اللذان هما من شرايطها واسبابها المتأدّية اليها ايضاً من المقضىّ المقدّر ، والّا فلا . وبالجملة ، ماقُضِىَ وقُدِّرَ ، فقد قُضِيَتْ وقُدِّرَتْ اسبابه وشرايطه ، ومالا فلا . اذا اراد الله شيئاً هَيَّأ اسبابَهُ .

وَميْضٌ

وكذلك مسالك اسباب الهُدَى والضلال مفاتيح ابواب السعادة والشقاوة فى ضوابط الواح القضاء والقدر . قالوا : النّبىّ خادم القضاء ، كما الطبيب خادم الطبيعة ، وكما علم المنطق خادم وزن البرهان ، والمنطقىّ خادم السليقة العقليّة الموزونة ، وعلمُ العَروض خادم وزن السليقة الشعريّة . وقد قيل : كما الميزانىّ خادم الصور . والصحيح ، كما علم الميزان خادم وزن القوّة النظريّة ، والميزانىّ خادم القوّة النظريّة الموزونة فى جبلّة الفطرة . وبالجملة ، فكما الطبيب خادم الطبيعة الجزئيّة ، فكذلك النبىّ خادم القضاء وخادم الطبيعة الكلّيّة .

وَميْضٌ

الم يُتلَ على قلبك فيما قد تُلِىَ على سمعك ؟ ـ انّ الامر الالهىّ والنَفَسَ الرحمانىّ فى الافاضة والجعل ، وهو المعبّر عنه فى التنزيل الحكيم بقول «كن» بالنسبة الى العالم الاكبر ، وكذا بالنسبة الى عالم العقول المحضة ، ابداع وصُنع ؛ وبالنسبة الى عالم المجرّدات ، وهو مجموع العالَمين العقلىّ والنفسىّ ، امر ؛ وبالنسبة الى عموم عالم الجسمانيّات ، خلق ؛ وبالنسبة الى خصوص الكيانيّات الكائنة الفاسدة ، بما هى كائنة فاسدة على التخصيص ،

تکوین . ثمّ المتعلّق بعالم الخلق علی ضربین : امر تکوینیّ صُنعیّ ایجادیّ ، و تدوینیّ حُــکمیّ تشریعیّ . و انّ المخاطب بقول «کن» والمأمور بامر الصدور ، نفس جوهر الماهیّة بحسب مرتبة المائیّة الاسمیّة الشارحة للاسم، والصادر نفس جوهرها الصائر بالصدور مائیّةً حقیقیّةً . وانّ عوالم نظام العالم الاکبر الوحدانیّ بأسرها، متطابقة متوازیة متلازمة، مرتبط بعضها ببعض . فکلّ ما فی عالمٍ مّا، فهو مثال مایوازیه فی سائر العوالم. فعالم الاجسام بازاء عالم الارواح ، وعالم العناصر بازاء عالم الافلاک ، وعالم النفوس بازاء عالم العقول، وعالم الاعداد بازاء عالم الالفاظ ، وعالم الالفاظ بازاء عالم الاذهان، وعالم الاذهان بازاء عالم الاعیان . وکلّ عالم من العوالم، ظلّ العالم الّذی هو فوقه ، ومثال وظلّ وطلسم له، ومقتدٍ ومؤتمّ به. وکذلک خصوصیّات اجزاء کلّ عالم بازاء خصوصیّات اجزاء العوالم الّتی هی فوق ذلک العالم وامثلتها وطلسماتها واظلالها، ومقتدیة ومؤتـمّة بها . فاذن، فاعلمن انّ العالم الحرفیّ کالجسد ، والعالم العددیّ کالروح الساری فیه، وهما بمافیهما من تالیفات النسب وامتزاجات الخواصّ . منطبقان علی عوالم التکوین، بما فیهما من النسب الکونیّة والبدایع الصنعیّة ، وکالاظلال والعکوس والثمرات والفروع بالاضافة الی اضواء عالم الانوار القدسیّة والجواهر العقلیّة، بما هنا لک من ازدواجات مشافعات الجهات العشقیّة والحیثیّات الشوقیّة واعتناقات الابتهاجات المنبعثة عن اشعّة الشروقات البهیّة والاشراقات الالـٰهیّة .

فمن امّهات الاصول و مهمّات المسایل ، انّ نسبة الثوانی الی الاول ، امّ جمیع النسب . وربّما قالوا : نسبة الجوهر الاوّل الی القیّوم الباریٔ الاوّل ، جلّ ذکره، امّ جمیع النسب . ذکر الشریک حروف مراتب الموجودات واعدادها ، فی رسالته المعروفة النیروزیّة . ولنا علیها مؤاخذات تعقّبیة غیر اقتضابیّة ، اوردناها فی کتاب نبراس الضیاء، وفی کتاب الجذوات والمواقیت ، وبیّنّا فیها مُحّ الاصل ومُخّ الحقیقة . فاذن عالم العدد بازاء عالم الحرف، وعالم الحرف بازاء عالم الذهن ، وعالم الذهن بازاء عالم العین. فالحروف والالفاظ والاسماء والاٰیات والاذکار والادعیة، باعدادها واورادها ونسبها واوفاقها ، کانّها

ذهن الاعيان وضمير الواقع ومتخيّلة الخارج . فاذا انطبعت وتمثّلت صورة المقصود فيها، استتبع ذلك التمثّلُ استجلاب الحصول فى متن الواقع وخارج الذهن . فنسبة الادعية والمنامات الى حصول المطالب ونيل الآمال، نسبة تصوّرات الاذهان الى تحصيل المتصوّرات فى الاعيان. فهذا احد اسباب استثمار الادعية والاذكار، لا يعاء البغية فى وعاء الحصول . فاذن، قد استبان انّ الوهم باب من ابواب اسباب الكون والحدوث ، والدعاء جدول من جداول انهار القضاء والقدر. فليعلم .

وَميضٌ

قال الشريك فى التعليقات :

تعليق : سبب اجابة الدعاء توافى الاسباب معاً لحكمة الهيّة ، وهى ان يتوافيا سبب دعاء رجل ، مثلا ، فيما يدعو فيه ، وسبب وجود ذلك الشىء معاً عن البارئ تعالى. فان قيل : فهل كان يصحّ وجود ذلك الشىء من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء ؟ قلنا: لا، لانّ علّتهما واحدة وهو البارئ تعالى وهو الّذى جعل سبب وجود ذلك الشىء الدعاءَ ، كما جعل سبب صحّة هذا المريض شرب الدوآء، ومالم يشرب الدوآء لم يصحّ ، وكذلك الحال فى الدعاء وموافاته لذلك الشىء فلحكمةٍ ما توافيا معاً على حسب ماقدّر وقضى . فالدعاء واجب و توقّع الاجابة واجب . فانّ انبعاثنا للدعاء يكون سببه من هناك ، ويصير دعاؤنا سبباً للاجابة .

تعليق : وموافاة الدعاء لحدوث الامر المدعوّ لاجله هما معلولا علّة واحدة و ربّما يكون احدهما بواسطة الاخر .

تعليق : وقد يتوهّم انّ السماويّات تنفعل عن الارضيّات . وذلك انّا ندعوها فتستجيب لنا ونحن معلولها وهى علّتنا، والمعلول لا يفعل فى العلة البتّة . وانّما سبب الدعاء من هناك ايضا ، لانّها تبعثنا على الدعاء وهما معلولا علّة واحدة.

تعليق : واذا لم يُستَحب الدعاء لذلك الرجل وان كان يُرىَ انّ الغاية الّتى يدعو لاجلها نافعة، فالسبب فيه انّ الغاية النافعة انّما تكون بحسب نظام الكلّ، لا بحسب

مراد ذلك الرجل. وربّما لاتكون الغاية بحسب مراده نافعة، فلذلك لايصحّ استجابة دعائه.

تعليق: والنفس الزكيّة عندالدعاء، قد يفيض عليها من الاوّل قوّةٌ تصير بها مؤثّرة فى العناصر، فتطاوعها العناصر متصرّفةً على ارادتها، فيكون ذلك اجابةً للدعاء. فانّ العناصر موضوعة لفعل النفس فيها، واعتبار ذلك فى ابداننا صحيح. فانّا ربّما تخيّلنا شيئاً فتتغيّر ابداننا بحسب ماتقتضيه احوال نفوسنا وتخيّلاتها.

تعليق: وقد يمكن ان تؤثّر النّفس فى غيربدنها، كما تؤثّر فى بدنها. وقد تؤثّر النّفس فى نفس غيرها، كما يُحكَى عن الاوهام الّتى تكون لاهل الهند، ان صحّت الحكاية. وقد تكون المبادى الاول تستجيب لتلك النفس، اذا دعت فيما تدعو فيه، اذا كانت الغاية الّتى تدعو فيها نافعةً بحسب نظام الكلّ. انتهى.

وقال، تعليق: كلّ دعاء، فانّه لايمتنع ان يستجاب، و وجه لا امتناعيّته انّه يكون معلوماً للاوّل تعالى، وان كان بواسطة الداعى. و كلّ مايكون معلوماً له، فانّه كائن، اذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه. ومعنى ممانعة المعلوم الآخر الّذى يمانعه، هو، مثلا، ان يكون داع يدعو على انسان بالبوار، وبواره يتمّ بفساد مزاجه. ويكون معلوما له ايضا من جانب آخر، انّ ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحا، فلايصحّ ان يكون الدعاء مستجابا. وقوله «من جانب آخر» اى من اسباب ذلك المزاج. وان علم من اسبابه، انّه لايجب ان يكون صحيحا، كان الدعاء مستجابا، فلايكون هناك ممانعة معلوم آخر. ولذلك يجب ان لايدعُوَ احدٌ على احد. فانّه لامحالة قدعلم فى سابق علمه، انّ هذا الداعى و كلّ ما كان معلوماً له، يدعو، فاذا دعا دلّ على انّه كان معلوما له، و كل ما كان معلوماً له فلايمتنع وجوده.

تعليق: الاوّل تعالى، هوالسبب فى لزوم المعلومات له و وجوبها عنه، لكن على ترتيب، وهو ترتيب السبب والمسبّب، فانّه مسبّب الاسباب، وهو سبب معلوماته. فيكون بعض الشئ متقدّما علمه له على بعض، فيكون بوجه مّا علّة، لان عرف الاوّل معلولها، وبالحقيقة، فانّه علّة كلّ معلوم وسبب لان علم كلّ شئ. ومثال ذلك انّه علّة لان عرف العقل الاوّل، ثمّ انّ العقل الاوّل هو علّة لان عرف لازم العقل الاوّل. فهو،

وان كان سببا لان عرف العقل الاوّل ولوازمه ؛ فبوجه مّا صار العقل الاوّل علّة لان عرف الاوّل تعالى لوازم ذلك العقل الاوّل . والامر فى الدعاء كذلك . فانّه بالحقيقة
٣ هو السبب فى دعاء الداعى وسبب الدّاعى. ثمّ انّ الداعى هو سبب لان عُرِفَ دعاؤه، فانّه بوساطته يكون الدعاء معلوما له . فيكون الداعى بوجه مّا سبباً لان عَرَفَ الاوّل تعالى دعاءه، وليس يؤثّر الداعى بالحقيقة فى الاوّل تعالى ؛ بل هو بالحقيقة المؤثّر ، لاالداعى .
٦ انتهى كلام التعليقات بألفاظه .

وفى الشفاء والنجاة ، بيّن انّ النفوس السماويّة وما فوقها عالمة بالجزئيّات ، وانّ التصوّرات والارادات المتجدّدة فى هذا العالم ، لها اسباب سماويّة و ارضيّة تتوافى فتتادّى
٩ اليها و توجبها . وكذلك الامور الطبيعيّة الغير الراهنة الكائنة بعد ما لم تكن . وكذلك القسريّات . وانّ لازدحام هذه العلل و تصادمها واستمرارها نظاماً ينجرّ تحت الحركة السماويّة . فاذا علمت السماويّات الاوايل منها بما هى اوائل وهيئَةَ انجرارها الى الثوانى ،
١٢ عَلِمَت الثوانى لامحالة . و انّ التّصورات السماويّة ، ما كان منها اولى واخلق فى نظام الوجود واَحرى واصلح ، يفيضه البارئ الاوّل ويوجده .

ثمّ قال : فتكون اصناف هذا القسم احالاتٍ لامور طبيعيّة ، او الهاماتٍ تتّصل
١٥ بالمستدعى او بغيره ، اواختلاطا من ذلك ، يؤدّى واحد منها او جملةٌ مجتمعةٌ الى الغاية النافعة . ونسبة التضرّع الى استدعاء هذه القوّة ، كنسبة التفكّر الى استدعاء البيان . وكلّ يَنَفيض من فوق . وليس هذا هو يتبع التصوّراتِ السماويّة . بل الاوّل الحقّ يعلم جميع
١٨ ذلك على الوجه الّذى قلنا انّه يليق به ، ومن عنده يبتدئ كون مايكون ، ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه . فبسبب أن هذه الامور ، مّا يُنتَفَعُ بالدعوات والقرابين ، و خصوصا فى امر الاستسقاء وفى امور اخرى. ولهذا مايجب أن تُخافَ المكافاةُ على الشرّ ، وتُتَوقَّعَ
٢١ المكافاةُ على الخير . فانّ فى ثبوت حقيّة ذلك مَزْجَرَةً عن الشرّ ، و ثبوت حقّيّة ذلك يكون بظهور اياته، وآياته هى وجود حُرُوماته .

ثمّ قال: واذا شئت ان تعلم انّ الامور الّتى عُقِلَتْ نافعةً مؤدّيةً الى المصالح :

قد اُوجِدَت فی الطبیعة علی النحو من الایجاد الّذی علمتَه وتحقّقتَه ، فتامّل حال منافع الاعضاء فی الحیوانات والنبات ، وانّ کلّ واحد کیف خُلِقَ . ولیس هناك البتّة سبب طبیعیّ ، بل مبدأه لامحالة من العنایة علی الوجه الّذی علمت . فکذلكَ فصَدِّق بوجود هذه المعانی ، فانّها متعلّقة بالعنایة علی الوجه الّذی عَلِمتَ العنایة تعلّقَ تلك .

ثمّ قال : او علِم انّ السبب فی الدعاء منّا ایضا ، و فی الصَدَقِة و غیرذلك ، وکذلك حدوث الظلم والاثم ، انّما یکون من هناك ، فانّ مبادیَ جمیع هذه الامور تنتهی الی الطبیعة والارادة والاتّفاق . والطبیعةُ مبدأها من هناك . والارادات الّتی لنا ، کائنة بعد ما لم تکن . وکلّ کائن بعد ما لم یکن ، فله علّة . وکل ارادة لنا ، فلها علّة . تلك الارادة لیست ارادةً متسلسلةً فی ذلك الی غیر النهایة ، بل امور تعرض من خارج ، ارضیّةٌ وسماویّةٌ . والارضیّة تنتهی الی السماویّة . واجتماع ذلك کلّه یوجب وجود الارادة . وامّا الاتّفاق ، فهو حادث من مُصادَمات هذه ، فاذا حُلِّلَتِ الامور کلّها، استندت الی مبادی ایجابُهَا مُنْزَلٌ من عندالله . والقضاء من الله سبحانه و تعالی ، هوالوضع الاوّل البسیط ، والتقدیر هوما یتوجّه الیه القضاء علی التدریج ، کانّه موجَبُ اجتماعات من الامور البسیطة الّتی تُنسَب ، من حیث هی بسیطة ، الی القضاء والامر الالهیّ الاوّل . انتهی بعبارته.

وَمَیْضٌ

فامّا امر الزیارات واتیان قبور الاصفیاء ومراقد الصّالحین، والاستمداد من ارواحهم الامریّة و نفوسهم النوریّة ، والاستضاءة بالاشراقات العقلیّة فی مشاهدهم القدسیّة ، فمنفرع عن اصل آخر . وهو انّ النفس الناطقة ، معدن سنخ جوهرها مَدْینُ عالم العقل، وموطن جوهرذاتها ارض قدس الملکوت ، وسلطانها علی البدن الهیولانی بالعلاقة التدبیریّة من سبیلین : احدهما من حیث المادّة الشخصیّة المنحفظة البقاء بشخصیّتها ، مادامت السماوات والارض ، والاخرمن حیث شخص الصورة الجوهریّة البدنیّة الکاینة الفاسدة. فبالموت تبطل العلاقة التدبیریّة ، بالقیاس الی بدنها الشخصیّ من حیث الصورة . فامّا

علاقتها بالقياس اليه ، من حيث مادّته الباقية فى انقلابات الصور المتواردة عليها ، فغير فاسدة البقاء ابداً . وتلك العلاقة الباقية، من حيث المادّة، مرجّحة ارتجاع و كر البدن و استيناف التعلّق بالصورة المماثلة لهذه الصورة عند الحشر الجسدانىّ ، باذن الله سبحانه . فاذن ، تلك العلاقة الباقية بهذا البدن الشخصىّ من حيث المادّة ، مِلاكُ احتلابِ الفيض و اصطياد الخير ، بزيارة القبور و اتيان المشاهد . ثمّ اجتماع انفس الزائرين المشرقة بالانوار الالهيّة والاضواء الملكوتيّة ، له فوائدُ جمّةٌ فى هذا الباب ، كالمرايا الصقياة المستنيرة الّتى تتعاكس اشعّة الاضواء منها و يتضاعف شروق الانوار عليها ، حيث لا تطيقها العيون العمشة الضعيفة .

قال علّامة المتشكّكين و امامهم ، فى كتاب المطالب العالية : انّه جرت عادة جميع العقلاء بانّهم يذهبون الى المزارات المتبرّكة ، و يصلّون و يصومون و يتصدّقون عندها ، و يدعون الله تعالى فى بعض المهمّات ، فيجدون آثار النفع ظاهرة و نتايج القبول لايحة . يحكى انّ اصحاب ارسطاطاليس ، كلّما صَعُبَت عليهم مسئلة ، ذهبوا الى قبره و بحثوا فيها ، فكانت تنكشف لهم تلك المسئلة . وقد يتّفق مثل هذا كثيرا عند قبور الاكابر من العلماء و الزهّاد . و لولا بقاء النفوس بعد موت الابدان ، لم يتصوّر امثال ذلك . انتهى كلامه .

وَمِيضٌ

للشريك رسالة معروفة فى فايدة الدعاء و الزيارة ، حسنة الاسلوب قويمة السبيل ، اورد فيها معرفة مراتب الموجودات من المبدأ الاوّل الى النفس الناطقة البالغة فى الكمال غاية تصيير مضاهية للجواهر العقليّة الثابتة . ثمّ قال : و نعود فنقول انّ المبدأ الاوّل مؤثّر فى جميع الموجودات على الاطلاق ، و احاطة علمه بها سبب لوجودها ، حتّى لا يعزب عنه مثقال ذرّة فى الارض و لا فى السماء ، امّا على التقسيم الّذى ينتهى فيه هذه ، هو انّه يؤثّر فى العقول ، و العقول تؤثّر فى النفوس ، و النفوس تؤثّر فى الاجسام السماويّة ، حتّى تحركها دايما على الحركة الدوريّة الاختياريّة ، تشبّها بتلك العقول و اشتياقاً اليها ، على

سبيل العشق والاستكمال . ثمّ الاجرام السماويّة تؤثّر فى هذا العالم الّذى تحت فلك القمر . والعقل المختصّ بفلك القمر يُفيض النور على النفوس الانسانيّة ، لتهتدى به فى طلب المعقولات ، مثل افاضة نورالشمس على الموجودات الجسمانيّة لتدركها العين . ولولم يكن التناسب الّذى وجد بين النفوس السماويّة والارضيّة فى الجوهريّة والدرّاكيّة، وتماثل العالم الكبير بالعالم الصغير ، لما عُرِف البارئ ، جلّ جلاله . والشرع الحقّ ناطق به حيث يقول: من عرفَ نفسه فقد عرف ربّه . فقد اتّضح لك نظام سلسلة الموجودات الآخذة من المبدأ الاوّل ، وتاثير بعضها فى بعض ، وعود الامر الى مؤثّر لا يتاثّر ، وهو الحقّ سبحانه وتعالى .

ثمّ اعلم انّ النفوس تتفاوت فى الشرف بالعلم والكمال . فانّه ربّما ظهرت نفس من النفوس فى هذا العالم، نبويّة كانت اوغيرها ، وتبليغ الكمال فى العلم والعمل وبالفطرة او الاكتساب ، حتّى تصير مضاهيةً للعقل الفعّال ، وان كانت دونه فى الشرف والرتبة العقليّة، لانّه علّة وهى معلول ، والعلّة اشرف من المعلول . ثمّ اذا فارقت هذه النفس بدنها ، بقيت فى عالمها سعيدةً ابد الآبدين ، مع اشباهها من العقول والنفوس ، مؤثرة فى هذا العالم تاثير العقول السماويّة فيه .

ثمّ الغرض من الزيارة والدعاء ، انّ النفس الزائرة المتّصلة بالبدن الغير المفارقة عنه، تستمدّ من تلك النفوس المزورة خيرا او سعادة او دفع شرٍّ او اذىً ، وتنخرط بكليّتها فى سلك الاستمداد والاستعداد لتلك الصورة المطلوبة . فلابدّ وان تكون النفس المزورة، بسبب تشابهها للعقول وتجوهرها بجواهرها ، تؤثّر تاثيرا عظيما ، وتُمِدّ امدادا تامّة بحسب استمداد المستمدّ . وللاستمداد اسباب شتّى ، تختلف بحسب اختلاف احوال . وهى امّا جسمانيّة وامّا نفسانيّة . امّا الجسمانيّة ، فمثل مزاج البدن ، فانّه اذا كان على حالة معتدلة فى الطبيعة والفطرة ، تحدث منه الروح النفسانيّة التّى هى فى تجاويف الدماغ ، وهو آلة للنفس الناطقة ، فحينئذ يكون الفكر والاستمداد على احسن ما يمكن ان يكون، ولاسيّما اذا انضافت اليه قوّة النفس وشرفها . وايضا مثل المواضع التّى تجتمع فيها ابدان الزوّار

والمزورين، فانّ فيها تكون الاذهان اكثر صَفْواً، والخواطر اشدّ جمعاً، والنفوس احسن استعدادا، كزيارة بيت الله تعالى، واجتماع العقايد فى انّه بيت الهى يزدلف به الى الحضرة
٣ الربوبيّة ويُتقرَّب به الى الجنبة المقدّسة اللّاهوتيّة، و فيها حِكَمٌ عجيبةٌ فى مصالح اخلاص بعض النفوس من العذاب الادنى، بل العذاب الاكبر. وامّا النفسانيّة، فمثل الاعراض عن متاع الدنيا وطيّباتها، والاجتناب عن الشواغل والعوايق، والتصرّف بالفكر
٦ الى قدس الجبروت والاستدامة بشروقٍ فى السرّ، لانكشاف الغُمَمِ المتّصلة للنفس الناطقة. فهدانا الله و ايّاك الى تخليص النفس عن شوائب هذا العالم المُتَعرِّض للزوال، انّه لما يريد خيرُ فعالٍ. انتهى كلام الشريك بالُفاظه.

٩ ومِيْضٌ

الدعاء بلسان الاستعداد مستجاب، فلسان الحال افصح اللسانين، و منطق القلب ابلغ المنطقين، ولهجة الاستحقاق اصدق اللهجتين. و فى التنزيل الكريم: «وان من شئٍ
١٢ الّا يسبّح بحمده» اى بلسان حال طباع الامكان الذاتىّ، ومنطق ليسيّته سنخ الماهيّة الجوازيّة «ولكن لايفقهون تسبيحهم»، لكون قوّتكم العاقلة مؤُوفةً و قلوبكم الّتى فى صدوركم مغلوفةً. فايّاكم، ايّها الذاكرون اللهَ بالسنتكم وافواهكم، ان يكذّب لسانُ
١٥ حالكم لسانَ مقالكم، وان يكون منطق افئدتكم على خلاف منطق السنتكم. وبالجملة، الدعاء بلسان الاستعداد يجاب ولايُرَدُّ. والامل بمقدار الاستحقاق يفوز ولايخيب، والمَعونة تنزل من السماء على قدر المؤُنة. فاذا كان اللسان الحالىّ ذاكرا واللهجة الاستعداديّة
١٨ ناطقةً، فلا عليك، لوسكت لسانك الجسدانىّ وامْسَكْتَ عن المسئلة لهجتُك اللحمانيّة، وان كان تواطؤ اللهجتين احلبَ للفيض، وتطابق اللسانين انفع فى الذكر، واذا اخرس الله لسان حالك وافحم لهجة استعدادك، فلاينفعك ان حرّكتَ لسانك
٢١ الجسمانىّ، ولايُجديك ان ادْابْت لهجتك اللحمانيّة. ومن هناك مغزى قوله، عزّمن قائلٍ: «فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى، لعلّهم يرشدون»، اى فليُوجُوا انفسهم فى باب الاستحقاق لاجابتى دعوتهم، وليؤمنوا بانّى جوادٌ وهّابٌ، لاضنانة فى جودى ولا

تسویف فی هبتی ، اذا وجدتُ سائلاً مّا مستحقّا للعطاء ، اَعطیتُهُ ، وآملاً مّا اهلا للرحمة ، افضت علیه من رحمةٍ واسعةٍ لاتنجذّ ولا تنصَرِمُ ، وخزائن مملوّة لاتنفُد ولا تَبِیدُ . و فی الحدیث القدسیّ : عبدی اذا شغله ذکری عن مسئلتی ، اُعطیه افضل ما ۳ اُعطی السائلین .

ومیضٌ

ولهذا القسطاس فی باب الدعاء شقیق فی باب الحمد ، فافضل مقامک فی الحمد اَن ۶ تجعَل قِسطَکَ من حمدك لبارئک قُصْیَا مرتبتک الممکنة من الاتّصاف بکمالات الوجود ، کالعلم والحکمة والعدل والجود ، فیکون جوهر ذاتک حینئذ اجمل الحمد منک لبارئک الوهّاب سبحانه . فانّک ، اذن ، تنطق بلسان حال کلّ صفة من تلک الصفات ، انّها ۹ فیک ظلّ صفته سبحانه وفیض جُودِه وصُنع هِبَتِه . وانّه ، جلّ سلطانه ، بحسب نفس ذاته فی تلک الصفة علی اقصی المراتب الکمالیّة . فقد ذکرنا فی سِدرَة المنتهی وفی المعلّقات علی زبور آل محمّد ، علیهم السلم ، انّ الحمد فی قوله ، تعالی کبریاؤه ، «الحمد لله ۱۲ ربّ العالمین » ، هو ذات کلّ موجود بما هو موجود ، وهویّة کلّ جوهر عقلیّ بحسب مرتبته فی الوجود ، وقِسطه من صفات الکمال . ولذلک کان عالم الامر ، وهو عالم الجواهر المفارقة ، عالَم الحمد وعالَم التسبیح والتحمید ، ومنه فی القرآن الحکیم « له الملک وله ۱۵ الحمدُ » .

ومیضٌ

فاذن ، ربّما لم یکن الدعاء مستجابا ، لانّه لم یصدر عن لسان الاستعداد ، او کان ۱۸ مخالفا لما هو الاوفق فی نظام الوجود . وربّما کان عدم الاستجابة لعدم استجماع الشرایط واستتمام الاسباب . و ربّما کان ذلک لعدم الاتیان من سبیله ، او لکونه ملحونا ، وان لم یکن جوهر نفس الداعی ملحونا . وربّما استجیب له ، وکان ظهور الاثر مرهونا بوقته ، کما ۲۱ کان بین قوله عزّ قائلاً «قد اجیبت دعوتکما» ، وبین وقوع مدلوله مقدار اربعین عاماً ، ومن هناك سهام اللیل لاتخطی ؛ ولکن لها امدٌ وللامَد انقضاءٌ . و ربّما کان تعویضه

بغيره اصلح للداعى، فيعوّضه الله سبحانه فى هذه النشأة، بما هو انفع واصلح. وربّما كان
الاصلح للداعى ان يعوّضه الله سبحانه عمّا سألـه، من متاعِ الغرور فى هذه النشأة البائدة
الظاهريـّة، بابهج مايكون فى النشأة الخالدة الحقيقيـّة. فهنالك تـَبدُوله دُخلَةُ الامر،
فَيرضَى بما فعله الرّب العليم الحكيم.

و ربّما كان عدم الاجابة من باب الامتحانات الالهيّة الّتى بها يُبتارُ رُسوخُ
القدم فى درجة اليقين، و مرتبةُ العرفان فى مقام الرضا والتسليم، وان كان الداعى اهلا
للاجابة والتكريم. فايّاك وان يستفزّك شيطان الوهم و وسواس الطبيعة، اذا جُبِهتَ
بالردّ، وحِيلَ بينك و بين باب الاجابة. فربّك الحكيم الفعّال غيرضَنينٍ فى فيضِه
ولا جائرٍ فى حكمه ولا حائف فى عدله ولا متّهَمٍ فى قضائه.

وَمِيضٌ

العقوبة الالهيّة من باب الرحمـة وللتمحيص فى النشأة الاخيرة، لا للتشفّى وثلوج
النفس بالانتقام، تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا. فهوالّذى تسعىَ رحمتُه امام غَضبه،
ويحيط بسطه من وراء قبضه، ويَفُور بُطشُه الشديد من عين رأفته الخرارّة. فلايغرنّك
قولك فى سؤال المغفرة «يا رحمن، يا رحيم، نجّنى برحمتك من عذابك»، فعسى ان
يكون عقابك مقتضى الرحمة الالهيّة، فيقول الله سبحانه «عبدى، انا الرؤف الرحيم
القائم بالقسط، اعاقبك برحمتى الواسعة، ويصيبك عذابى الاليم بعنايتى الجامعة»، ومن
هناك قال: «خلقت هؤلاء للجنّة ولا ابالى، وهؤلآء للنار، ولا ابالى» فاذن يحق عليك
ان تجتهد فى تصحيح جوهرك، وتصيير ذاتك بحيث يكون طَسقُكَ من سنّة رحمته
الواسعةِ الجنّةَ لاالجحيم، وقسط استحقاقك من فيض عنايته التامّة المثوبةَ لاالعقوبةَ.
جعلنا الله وايّاك من حزب قربه وآل رحمته، ومن المقرّبين المرزوقين زُلْفَى بَهائه
وبَهجة لِقائه.

وَمِيضٌ

ذكر الشركاء السالفون، انّه لاقدر لعالم الديدان، وهو عالم العناصر، اجسادًا

وارواحاً وابداناً ونفوساً ، بالقياس الى عوالم العلويّات ، اجراماً وانواراً ونفوساً وعقولاً .
اما تعتبر بانّ كرة الارض بجملتها لا يُحَسّ لِجِرمِها بقدرٍ ، بالنسبة الى ما فوق فلك
الشمس اصلاً ، بل انّها هناك فى حكم نقطةٍ واحدة؟ ، ولذلك لم يتصحّح لماهناك اختلاف ٣
منظر بالرصد ، لامحسوبا ولا محسوسا ، وانّ تدوير المرّيخ اعظم جرما من ممثّل الشمس
بما فى جوفه . وكذلك قطره اطول من قطره . ولذلك كان المريخ اقرب الى الشمس
عند المقابلة منه اليها عند المقارنة . فما ظنّك بفلك المرّيخ والافلاك من فوقه؟ ، فاذن ، ٦
عالم الاجرام السماويّة واسع جداً ، والعقل الصريح الملكوتىّ يشهد انّ عالم العقل اوسع
واعظم جدّاً من عالم الحسّ ، وعالم النور من عالم الظلمات ، وعالم الارواح من عالم الاشباح ،
كما قال مفيد الصناعة فى اثولوجيا : النفس ليست فى البدن ، بل البدن فى النفس ، لانّها ٩
اوسع منه . فاذن لاقدر لعالم الخلق بالاضافة الى عالم الامر .

قال شيخ حِزبِ الذوق فى التلويحات : وكانّ الحكماء اخذوا العالَم حَيْوانا
واحداً ، سَمَّوا جسمه « جسم الكلّ » ، له نفس واحدة ناطقة ، هى مجموع النفوس ، ١٢
وعقل واحد ، هو مجموع العقول . وسَمّوا مجموع النفوس « نفسَ الكلّ » ، و مجموع
العقول « عقلَ الكلّ » . واكثرهم خصّ العالم بالسماء ، غير ملتفت الى الكائن الفاسد .
وربّما عنَوا بكلّ كلٍّ من الثلثة ، الجرمَ الاعلى ونفسَه وعقلَه . انتهى . ١٥

وقال الشريك فى ساقة اولى كتاب المبدأ والمعاد : فصل : فى تعريف جرم الكلّ
ونفس الكلّ ، وانّها بالقوّة من وجه ، وعقل الكلّ ، وانّه بالفعل دائماً ـ ، واعلم انّ
اسم « السماء » واسم « الكلّ » واسم « العالم » كانت عندهم على سبيل الاسماء المترادفة ، ١٨
كانّهم لم يكونوا يَعْنَون بالجوهر الفاسد الّذى تشتمل عليه كرة القمر ، فانّه اصغر ،
بالنسبة الى العالم السماوىّ ، من الحَصاة الحادثة فى بدن حيوان الى بَدَنه . ثمّ اذا قيل
«حيوان » لم تدخل تلك الحَصاة فى جملته ، ولم يمنع عُدمُها الحَيوة ان يكون الجسم ٢١
الّذى يَحويه حَيّاً . والكلّ عندهم ، بالقياس الى المبدأ الاوّل ، كشىءٍ واحدٍ حىٍّ ، له
نفس عقليّةٌ ، وله عقل مفارق ، يُفيض عليه . و ربّما قالوا « كلّ » للسماء الاولى . فانّ

كثيراً من الفلاسفة جرت عادته بان يسميّها «جرم الكلّ»، وحركتها «حركة الكلّ».
وبحسب اختلاف هذين الاستعمالين، تارة يقولون «عقل الكلّ»، ويعنون به جملة العقول
٣ المفارقة، كانّها شيء واحد، و «نفس الكلّ»، ويعنون بها جملة الانفس المحرّكة
للسماوات، كانّها شيء واحد. وتارة يقولون «عقل الكلّ»، ويعنون به العقل المحرّك
بالتشويق للكرة الاقصى الّذى هو اولى بالتشويق بعد الخير المحض، «ونفس الكلّ»،
٦ ويعنون بها النفس المختصّة بتحريك ذلك الجرم. انتهى كلامه بعبارته.

قلت: الكائنات الفاسدة عندهم، كانّها غير مستأهلة للالتفات لِخِسّتِها، لخسّتها
وحقارتها بالنسبة الى الجواهر الشريفة الّتى هى فوق الكون، فلا يَعْنُونَ الّا بها. فامّا
٩ الانسان، بحسب جوهر نفسه المجرّدة الحيّة الباقية الآمنة من تطرّق الفساد اليها، فهو
العالم الصغير الّذى هو نسخة مطابقة للعالم الاكبر الّذى هو الانسان الكبير. فهو اكرمُ
محقوقٍ بالعناية به. ونفسه العقليّة القدسيّة البالغة، نصاب الكمال على النمط الاقصى،
١٢ اشرف العقول المستجمعة بالفعل لصور جميع المعقولات المنطبعة فيها فى درجة العقل المستفاد،
وهى العقل الاخير فى آخر سلسلة العود، بازاء العقل الاول فى اول سلسلة البدو الذى هو
اشرف العقول التى هى مجتمع صور جميع المعقولات المنطبعة فيها بالفعل فى الفطرة الاولى.
١٥ فاذن، الانسان هو الغرض المقدّم فى قصد العناية من ساير الخليقة. ومن هناك قال الشريك
فى «الكلمة الالهيّة»: وخلقتَ جماداً ونباتا وحيوانا اشتاتاً فتكوّن وفاسد ومتولّد ومتوالد،
والغرض المقدّم فيها خلقة الانسان، وخلقتَ من فُضَالته سائر الاكوان، لئلّا تُفَوِّتَ
١٨ عُنصراً حقّه ولاتُقَصِّر عن قابلٍ مَسْتَحَقّه.

وَمِيضٌ

كانّك الآن بماتلوناه على سمع قلبك، وجلوناه لعين عقلك، باذن الله سبحانه،
٢١ فى وميضات هذه القبسات القدسيّة، بومَضات جذواتها العقليّة، متضلّع بالعقل
المضاعف فى جادّة الايقان، مُضطَلَعٌ بالعقل المستفاد فى درجة العرفان، متسنّمٌ ذروة
سنام المعرفة من سبيل البرهان، انّ نظام الوجود عبدٌ طايع لربّه، مستميحٌ من سِجال

الفیض فی صَبّه ، مُستَودَعٌ لانصباب الخیر فی مَصَبّه ، جعله ربُّه اِماماً مبیناً بعلمه وعنایته لقضائه وقدره ، فاحصٰی فیه کلّ شیء من رطب طِباع الامکان ویابِسِه ، بخلقه وامره ، وانّ الله سبحانه هوالمبدأ والمنتهی ، والفاعل والغایة للعالم الاکبر من کلّ جهة وبکلّ اعتبار ، ولکلّ جزء من اجزاء من جهة اعتبار الفاعل الاوّل الّذی هو فاعل الفواعل والغایة الاخیرة الّتی هی غایة الغایات ، و باعتبار افادة الوجوب الّذی هوملاکُ التقرّر وقِوام الوجود ، وانّه سبحانه هوالفاعل والغایة والاوّل والاخر والمبدأ والمعاد للعالم الصغیر ، بحسب درجة نصاب العقل المستفاد فی النشاتین الاولی والاخرة ، ثمّ فی النشاة الاخرة ، بحسب المعادین الرّوحانیّ والجسدانی . فنصاب استکمال النفس المتالّهة ، اُولی درجاتها فی هٰذه النّشأة خلع جلباب الجسد ، ورفض غشاوة الحسّ ، ونضو قمیص الطبیعة . واستحقار السعادات الحسیّة واللّذات المزاجیّة ، والانصراف الی عالم العقل ، والعروج الی طبقات الملائکة السماویّة ، ثمّ الاتّصالُ بالملأ الاعلی ، والعکوفُ فی حریم جناب الحقّ ، والمَصیرُ الی العالم الاَعلی الربوبیّ . وقُصْیا الدرجات ومنتهی المقامات ، تقدیس النظر عن لحاظ ماعدا الموجودَ الحقّ ، وکنّس شراشر مشاعر العقل عن ابتغاء بهجةٍ وبغیةٍ غیره ، واستشعار موجودٍ وملحوظ سواء ، والتقدّس عن کلّ درجة ، حتّی عن التبجح بهذه الدرجة ، والابتهاج بهذه البهجة . فاذن ، یتصحّح للنفس فی هذه الدرجة انّ مبدأها ومعادها ومبتداها ومنتهاها ، هوالله سبحانه ، لاغیر ، علی الحقیقه . جعل الله سُقْیانا من هذا الرحیق ، وزلفانا علی هذا النصاب ، انّه قریب مجیب .

قال الشریک فی التعلیات .

تعلیق : کلّ غایة ، فهو خیر ، وواجب الوجود ، لمّا کان الغایة فی الخلق ، اذ کلّ شیء ینتهی الیه ، کما قال : «وانّ الی ربّک المنتهی » . انتهی .

وقال ایضا ، تعلیق : لالمیّة لفعل الباریْ تعالی ، لان فعله لغایة ، لالداع دعاه الی ذلک .

تعلیق : قوله تبارک وتعالی : « هوالاوّل والاخر » ، لانّه هوالفاعل ، وهوالغایة ،

فغايته ذاته ، ولانّ مصدر كلّ شيء عنه ومرجعه اليه .

تعليق : الارادة هو علمه بما عليه الوجود ، وكونه غيرمناف لذاته .

تعليق : الفيض فعل فاعل دائم الفعل ، ولايكون فعله سببٍ دعاه الى ذلك ، ولا لغرض الّا نفس الفعل . انتهى كلام التعليقات . ومعناهُ نظائرِ ذلكٍ فى كلامه ، انّ غاية الغايات وغرض الاغراض بِـاَخـرَةٍ ، نفس ذاته سبانه ، لاغير ، لانفى الغاية القريبة والغايات المتوسّطة المترتّبة المنتهيّه الى غاية الغايات على الاطلاق ، كما علمته ، وسيزداد فيه استبصاراً ، ان شاءالله العزيزالعليم.

وَمِيضٌ

واذ تبصّرتَ بما بصّرناك به فى اضعاف القبَسات العشر ، استنار لِمـُقلة بصيرتك انّ الله سبحانه هوالاوّل والآخرمن عشرة اَوْجُهٍ .

الاوّل ، هو اوّل على الاطلاق من حيث انّه قبل الموجودات باسرها ، قبليّةً بالذات ، سابق الذات والوجود عليها سبقاً بالمرتبة ، لكون كلّ موجود سواه معلولَه و مجعولَه ، مسبوقَ الذات بذاته ، مسبوقَ الوجود بوجوده : وآخِرٌ على الاطلاق ، من حيث انّ كلّ شيء منتهٍ فى بقائه اليه ، كما انّه مبتدأ فى وجوده منه ، اذ بقاء كلّ باقٍ فِعله ، ودوام كلّ دائم صنْعه ، فبقاء كلّ شيء ودوامه من تلقاء ، و بقاؤه ودوامه من ذاته ، لامن تلقاء شيءآخر . فهوسبحانه فاطرالموجودات وموجدها ومحدثها وحافظها ومُديمُها ومُبقيها .

الثانى هوالاوّل من حيث ازليّة ذاته وسرمديّه وجوده ، وسبق العدم الصريح ، فى متن الدهر ، على كلّ ذات ووجوده ، غيرذاته الحقّ ووجوده السرمدىّ . والآخرمن حيث وجوب البقاء والسرمديّه الذاته ، ووجوده بحسب نفس الذات ، و امكان الفناء والزوال وجواز الارتفاع والانتقاء لكلّ موجود غيره ، ولو بالنظر الى نفس مرتبة الذات بما هى هى .

الثالث انّه اوّل نظام الوجود الّذى هوالانسان الكبير ، وآخره من حيث هومحيط

سلسلتيه البدؤية والعوديّة . فهو الاول فى سلسلة البدؤ ، والآخر فى سلسلة العود .

الرابع هو الاوّل والآخر لكلّ ذات ووجود، من جهة الوجوبين السابق واللاحق ،
اذ كلّ ممكن محفوف الذات والوجود بوجوبين، سابق ولاحق ، وكلّ منهما وجوب بالغير ، ٣
مستند الى الجاعل الحق الواجب الذات القيّوم الوجود ، جلّ مجده وعزّ سلطانه ، كما
قدبيّنّاه فى الافق المبين . فهو تعالى كبرياؤه اوّل وآخر لكلّ موجود بذينك الاعتبارين.

الخامس انّه الاوّل والآخر ، من حيث هو الفاعل و الغاية لجميع الموجودات على ٦
الاطلاق . امّا الانسان الكبير واكرم اعضائه الّذى هو الصادر الاوّل ، فانّه ، علا
سلطانه ، هو الفاعل الاوّل التّامّ القريب والغاية الاولى التامّة القريبة لهما من كلّ جهة .
وامّا سائر اجزاء نظام الكلّ ، فانّ لكلّ منها عللاً فاعليّةً مترتّبةً الى الفاعل الاوّل ، ٩
وعللاً غائيّةً مترتّبةً الى الغاية الاخيرة ، وان هما الّا نفس ذات الموجود الحقّ الّذى
هو علّة العلل ومبدأ المبادى ، وفاعل الكلّ ، وغاية الغايات .

فهو سبحانه اوّل كلّ موجود ، بما انّه فاعل نفس ذاته ، اوبما انّه فاعل جوهر ١٢
ذاته وفاعل جملة علله بعينه ، ومن تلقائه يتصحّح فعليّة الوجوب لكلّ ذات و وجود
ولكلّ كمال ذاتٍ وكمال وجودٍ .

وهو ايضا آخِرُهُ بما انّه بعينه غاية نفس ذاتِه و وجودِه ، او غاية جوهر ذاتِه ١٥
وغايةُ جملةِ غاياتِه وبما نورُه و بَهاؤه معشُوقُ كلّ نورٍ و محبوبُه ، ومُتَشَوَّقُ كلٍّ
موجودٍ ومُتَوَخّاهُ .

السادس ، هو بنفس ذاته الحقّ من كلّ جهةٍ ، اوّل كلٍّ مافى عالم الزمان وآخِرُهُ . ١٨
فانّ لكلٍّ كائن زمانىٍ مَبدَءاً ومنتهى زمانيّين ، وزماناً متقدّماً على وقت كونه وزماناً
متأخراً عن زمانِ وجوده . والله سبحانه بحسب سرمديّته بنفس ذاته ، لامن تلقاء الاستناد
الى امر و راء مرتبة ذاته ، موجود مع الزمان القبل وما قبل القبل ، ومع الزمان البعد وما ٢١
بعد البعد ، على سُنّةٍ ثابتةٍ سرمديّةٍ ونسبةٍ واحدةٍ ابديّة . ولا كذلك موجود سواه
اصلا . فهو الاوّل و الآخر ، لايدخل فى سرمديّته اَمَدٌ ، ولا يشركه فى اوّليّته

وآخريّته احدٌ .

السابع ، هو اوّل كلّ هويّةٍ ، بما انّه فاطرها على الكمالات الاولى الّتى هى فرايض الماهيّة ، وواهب الصور للموادّ فى الفطرة الاولى . وآخرها ، بما انّه سائقها الى الكمالات الثانية الّتى هى نوافل الحقيقة ، ومفيض الانوار على الانفس فى الفطرة الثانية .

الثامن ، هو الاوّل للهويّات ، بما اولاها النعم السابقة على الوجود من مباديها المترتّبة فى السلسلة الطوليّة الى مبدأ المبادى ، و رتّب لها الاسباب المتسلسلة المتاديّة الى حصول المسبّبات. والآخر لها ، بما انعم عليها النعَم اللّاحقة الطارفةَ من بعد الوجود .

التاسع ، هو المبدأ والمَعاد للنفس العاقلة القدسيّة الانسانيّة الّتى هى النسخة الطابقة للعالم الاكبر فى هذه النشأة الاولى البايدة ، اذا ما بلغت نصاب الاستكمال على قُصْيَا درجات العرفان ، وانصرفت عن كل شيء الى الله وحده. فهو الاوّل والآخر للعالم الاصغر. كما انّه الاوّل والآخر للعالم الاكبر .

العاشر هو الاوّل والآخر للنفس المجرّدة ، فى النشأة القلوّة الآخرة ، بما انّه مَبدَأُها ومنتهاها و مُنبَجَسُها و مصيرها ، منه انبجاسُها واليه رجوعها ، فى حشرها الجَسدانىّ ومَعادها الروحانىّ . فليتعرّف.

تخْتِمةٌ

فى بِضْعَةٍ من فروع شجرة هذا القبس .

وَمِيْضٌ

قال عزّ من قائل فى آية الملك : « بيدك الخير انّك عَلى كلّ شىْ قدير » ، ذكر الخير وحدَه ، ولم يتعرّض لذكر الشرّ ، تنبيهاً لاولى الالباب على اسرار ثلثة : الاوّل انّ الشرّ بالذات على الحقيقة ، انّما هو الاعدام بما هى اعدام ، والعدم بما هو عدم لايستند الى وجود موجودٍ ، بل الى عدم وجودٍ بالضرورة . الثانى انّ الشرور والآلام الواقعة فى نظام الوجود ، فى هذه النشأة و فى النشأة الاُخرة ، واعنى بها الامور الوجوديّة الّتى لاتوصف بالشريّة من حيث وجودها فى انفسها ، بل بالاضافة الى موجودات غيرها ، من حيث انّها تستجرّها الى الحرمان عن كمالاتها اللّايقة بها فهى شرور اضافيّة بالعرض . ومع

ذلک، فانه انّما استنادها الى الارادة الالهيّة والعناية الربوبيّة ايضا بالعرض، اذ لاتتعلّق بها العناية والارادة، الّا من حيث انّها لوازم لبركات جمّةٍ و خيرات كثيرة فى نظام الوجود يجب فى سنّة الفياضيّة الحقّة و الوهابيّة المطلقة ادخالها فى القضآء الاوّل الالهىّ ٣ والافاضة الاراديّة الوجوبيّة بالذات. وتلک البركات الجزيلة العظيمة والخيرات الجمّة الكثيرة، ملزومة لهذه الشرور الطفيفة. وايضا انّ لوازم المهيّات، انّما تستند الى نفس الماهيّة بالذات، والى جاعل الماهيّة بالعرض. الثالث انّ هذه الشرور بالعرض المرادةَ ٦ المقضيّةَ ايضا لابالذات بل بالعرض، انّما تتصحّح شريّتها الاضافيّة العرضيّة، بالقياس الى جزئيّات بعينها، واشخاص بخصوصها من اجزاء نظام الكلّ، هى طفيفة جدّا بالنسبة الى ساير الاجزاء. فامّا بالقياس الى النظام الجملىّ الواحد بشخصيّة الجمليّة، وكذلک ٩ بالقياس الى تلک الاشخاص و الجزئيّات، لابحسب انفسها برؤسها، ومن حيث هويّاتها على انفرادها، بل بما هى اجزاء الشخص الجملىّ والنظام الكلّىّ الفاضل التام، فلا شرّ ولاشريّة اصلا، لابالذات ولا بالعرض. فلو انّ الّلاحظَ لنظام الوجود المُصادِفَ ١٢ بلحاظه شروراً واقعةً فيه، كان واسع العلم نافذ البصر محيط اللحظ تامّ الاحاطة بجملة النظام، على هيئتهِ الوَحْدانيّة وشخصيّته الجمليّة. وبجميع الاسباب المتأدّية الى المسبّبات، على سياقتها الانتظاميّة وتأدّيتها الاتّساقيّة، لم يكن يجد فى نظم الوجود ما يصحّ ان يطلق ١٥ عليه «الشرّ» اوتنسب اليه الشريّة بوجه من الوجوه. فليتبصّر. وكذلک القول فى حديث الدعاء بين التكبيرات السبع فى افتتاح الصّلوة: «لبيک و سعديک، والخير فى يديک والشرّ ليس اليک». وامام المتشكّكين ومقلّداه البيضاوىّ و النيشابورىّ وغيرهم ممّن ١٨ يحذُوحَذْوَهم، لم يتنبّهوا فى تفاسيرهم الّا لواحدٍ من هذه الاسرار.

ثمّ ممّا يجب ان يعلم انّ الشرور الواقعة فى الوجود، انّما دخولها بالعرض فى اجمال القضاء الاوّل، لا فى تفصيل القدر الاخير. فما استوجبه واستجمعه القضاء بالذات او ٢١ بالعرض، على الوحدانيّة والبساطة والتّساوق والاتّساق، يستعرضه ويفصّله القدرُ بالذات قضّاً وقضيضاً، على التكثّر والتدريج والتعاقب والتلاحق. فليُفْقَه.

وَميضٌ

قال سبحانه: «لايُسئَلُ عمّا يَفعَلْ وهُمْ يُسئلون». ليس سبيله نفى التعليل
و سلب الغاية عن فعله مطلقا، كما تختلقه اوهام الاشاعرة من المتكلّفين لما لايعنيهم،
وهٰؤلاء اَحَطُّ درجَةً من استحقاق المخاطبة. بل مغزاه نفى مطلب «لم ؟» فى افعاله
بحسب الغاية الاخيرة، لابحسب الغايات القريبة والمتوسطة، فانّ غاية الغايات فى فعله
مطلقا، ان هى الّا نفس ذاته الحقّة الاحديّة من كلّ جهة. الم يقرع سمعَكَ؟ ـ ان
بين الغايات المترتّبة فُرقاناً مستبينا، بحسب القرب والبعد، كما قالوا فى العلوم الآليّة والعلم
الغير الآلىّ المطلوب لذاته بالقصد الاوّل. فعلم المنطق غايته ان يستخدمه سيد العلوم،
وهوعلم ما فوق الطبيعة، وعلم مافوق الطبيعة غايته نفس ذاته ولا غاية له سوى نفسه.
واستدارة شكل الدماغ مثلا، غايتها ان يكون شكله اوسعَ، وغاية او سعيّة شكله انتشار
الابخرة وعدم تراكمها، وغاية عدم تراكم الابخرة جوْدَةُ الادراك، و غاية جَوْدَةِ
الادراك استواء السلوك فى اقتناص المعارف الربوبيّة. فهذه الغاية الاخيرة هى غاية الغايات،
وهى مطلوبة لذاتها. ومثل ذلك فى كون الطواحن من الاضراس عريضةً مثلا. فكذلك
فاعلمن، انّه لالميّة لفعله سبحانه، بالقياس الى النظام الجملىّ الّذى هوالانسان الكبير،
اذغايته وفاعله هونفس ذات البارئ الواحد الاحد الحقّ سبحانه، وليس يتصوّر هناك
غرض وغاية سواه اصلا. فامّا كلّ جزء من اجزاء نظام الوجود، فغايته القريبة كمال
نظام الكلّ وتماميّته على النصاب الاتمّ، وغاية غاياته المترتّبة نفس ذات الفعّال الحقّ
الذى اليه يعود كلّ غرض واليه تنتهى كلّ غاية. فاذن، لالميّة لشئ من افعاله سبحانه
باَخَرةٍ معا، اذلاغرض ولاغاية بالاخرَة، الّا وجوده الواجب الاحدى الحقّ الّذى
هو غرض الاغراض وغاية الغايات على الاطلاق، وان كانت لأفاعيله سبحانه اغراض
وغايات ولميّات مترتّبة قريبة ومتوسّطة منتهية كلّها الى من هوغرض الاغراض وغاية
الغايات بنفس ذاته الواجبة الاحدالحقّ من كلّ جهة. فليُستيقَن.

وَمِيضٌ

هل بلغكَ التشكيكُ؟ ـ بانّ فى الحديث القدسىّ: من لم يرضَ بقضائى ولم يصبر على بلائى ولم يشكر لِنَعْمائى، فليخرج من ارضى وسمائى، وليطلب ربّاً سوائى. فيجب الرضا بقضاء الله وقدَره، وقد صحّ انّ الرضا بالكفر كفر، والكفر مقضىّ، فاذن يلزَم ان يكون الرضا بالكفر كفراً مع كونه واجباً. فاجاب عن ذلك امام المتشكّكين فى المحصّل بقوله: ان الكفر ليس نفس القضاء، بل متعلَّق القضاء، فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضىّ. وارتضاه عارف الروم فى نظم المثنوىّ. وهو فاسد ليس بصحيح. قال خاتم المحقّقين البرعة فى نقده: وجوابه بانّ الكفر ليس نفس القضاء، وانّما هو المقضىّ، ليس بشىء، فانّ القائل «رضيت بقضاء الله»، لا يَعنى به رضاه بصفة من صفات الله. انّما يريد به رضاً بما تقتضى تلك الصفةُ وهو المقضىّ. والجواب الصحيح انّ الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة، ولا من هذه الحيثيّة كفر. انتهى.

قلت: الفرق بين القضاء والمقضىّ هناك لا مرجع له الى طائلٍ. اليس اعتبار المقضىّ، بما هو مقضىّ، راجعاً الى اعتبار القضاء؟ «ولا من هذه الحيثيّة» ليس هو اعتباراً للمقضىّ، فاذن، انّما الجواب الصحيح على ما تحقّقته، انّ الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات، او بالمقضىّ من حيث هو مقضىّ بالذات، واجب. والكفر بما هو كفر ليس هو بمقضىّ بالذات، اذ لم يتعلّق به القضاء بالذات؛ بل انّما تعلّق به القضاء، فكان مقضيّاً، من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة، لا من حيث هو كفر. فاذن، انّما يجب الرضا به من تلك الحيثيّة، لا من حيث هو كفر. وانّما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر، لا بما هو لازم خيرات نظام الوجود. فاستقم، كما امرت، ولا تكن من الخابطين.

وَمِيْضٌ

وفى الحديث القدسىّ: ما تَرَدَّدْتُ فى شىء اَنا فاعله، كتردّدى فى قبض روح عبدى المؤمن يَكْرَهُ الموتَ وَاَكْرَهُ مَساءَتَهُ. فاعتاص الامر فيه على الاقوام والعشاير من زمرة اهل العلم، انّ نسبة التردّد الى الفعّال العليم ما معناتُها، وكيف

مرقاتُها؟ ولم يأت احدٌ منهم هناك بمايستحقّ ان يُحكى ويُنْقَلَ . فاعلم انّ التردّد فى امر يكون سببه تعارضَ الداعى المرجِّح فى الطرفين ، فاُطْلِقَ « المسبّب » هنا واريد السبب . ومغزى الكلام انّ قبض روح المؤمن بالموت خير بالقياس الى نظام الوجود ، وشرّ من حيث مساءته ، فهذه الشرّيّة العرضيّة الاضافيّة اقوى ضروب الشرّيّات بالعرض ، واشدّ افرادها فى الافاعيل الالهيّة الّتى خيريّاتها الجزيلة بالذات كثيرة ، وشرّيّتها الاضافيّة بالعرض قليلة ، لشرف المؤمن وكرامته عندالله سبحانه . وبعبارة اخرى ، وقوع الفعل بين طرفى الخيريّة بالذات و لزومه للخيرات الكثيرة والشرّيّة بالعرض و بالاضافة الى طايفة من الموجودات ، هوالمعبّرعنه « بالتردّد » ، اذالخيريّة تدعوالى فَعْلِ الفِعل والشرّيّة الى تركه ، ففى ذلك انسياق الى تردّد مّا . فاذا ، المعنى : ما وجدتُ شرّيّة فى شىء من الشرور بالعرض الّلازمة لخيرات كثيرة فى افاعيلى ، مثل شرّيّة مساءة عبدى المؤمن جهة الموت ، وهومن الخيرات الواجبة فى الحكمة البالغة الالٰهيّة . فما فى الشرور بالعرض اللازمة للخيرات الكثيرة اقوى شرّيةً واعظم من هذا الشرّ بالعرض ، ولكن رعايةُ الخير الكثير والحكمة البالغة التامة فى ذلك احكم واقوم واقوى واعظم . فاسلك سبيل العقل الصُراح ، ولاتكن من الغافلين .

وَميضٌ

فى الحديث عنه ، صلّى الله وسلّم عليه وآله الطّهّرين : كل مولود يولد على الفطرة ، وانّما ابواه يمجّسانه او يهوّدانه او ينصرانه . فاعلمن انّ كلّ انسان ، فانّه مولود فى عالم الخلق ببدنه الجسمانىّ الهيولانىّ ، و فى عالم الامر بنفسه الناطقة المجرّدة . فابواه بما هو مولود فى عالم الخلق ، الهيولى والطّبيعَةُ . و بما هو مولود فى عالم الامر ، النفسُ والعقلُ ، اعنى نفسَ الكلّ وعقلَ الكلّ . والمعنىّ بهما هنا ابواه بما هومولود عالم الخلق ، وهما الطبيعة والهيولى ، اى الطبيعة العنصريّة والهيولى الاسطقسيّة .

وقال الشريك ، فى ساقة اولى كتاب المبدأ والمعاد : اشرف الموجودات بعد الاوّل تعالى . عقل الكلّ ، ثمّ تليه نفس الكلّ . وعقل الكلّ هو بالفعل دائما ، لايشاوبه ما

بالقوّة . ونفس الكلّ ، لانّه محرّك يعرض له ان يكون بالقوّة دايما ، وقد عرفت كيف ذلك ، وقد يصحّ لنا ما نبيّنه بَعْدُ ، انّ طبيعة الاجرام الفاسدة و موضوعها حادث عن جرم الكلّ ، فيسمّون ذلك « طبيعة الكلّ ». ثمّ لكلّ جرم من الكائنات الفاسدة طبيعة تخصُّه ، فتكون مراتب الصور عقل الكلّ و نفس الكلّ وطبيعة الكلّ ، ومراتب الاجسام الجسم الاثيرىّ السماوىّ والجرم الاسطقسىّ الارضىّ والاجسام المتكوّنة . وسيتضح فيما يستقبل انّ اوّل الموجودات عن الموجود الحقّ ، هوعقل الكلّ على ترتيبه، ثمّ نفس الكلّ ، ثمّ جرم الكلّ ، ثمّ طبيعة الكلّ . انتهى بعبارته .

وَمِيْضٌ

من ذايعات الشكوك ، انّ فعل العبد اِنْ عَلِمَ اللهُ تعالى وجودَه وتعلّق به القضاء الالهىّ ، فهو واجب . واِنْ علم عدمَه ولم يكن وجوده مقضيّا ، فهو ممتنع . فكيف يكون مقدورا للعبد؟ وكيف يكون العبد متمكّنا من فَعله ، بالفتح ، وتركه؟

قال امام المتشكّكين فى المحصّل ، انّ الاشكال وارد على الكلّ ، وانّ الجواب هو انّ الله تعالى لايُسئَلُ عمّا يفعل . فقال الناقد البارع ، خاتم المحصّلين فى نقده : لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره فى فِعله ، لكان ايضا مبطلا لقدرة الربّ واختياره تعالى فى فعله ، فانّه كان فى الازل عالما بما سيفعله فيما لايزال ، فَفِعْلُه فيما لايزال امّا واجب وامّا ممتنع . والجواب عنه ما قاله فيما مضى ، من انّ العلم تابع للمعلوم ، وحينئذ لايكون مقتضيا للوجوب والامتناع فى المعلوم . انتهى كلامه .

ونحن نقول : هذا الجواب سخيف جدّا ، وانّما كان يكون له سبيل الى الصّحّة ، لو كان علم الله سبحانه بماعدا ذاتَه علما انفعاليّا ، تعالى عن ذلك علوّا كبيرًا . فمن المعلوم المستبين ، انّه سبحانه يعلم كلّ شىء علما تامّا فعليّا ، من سبيل الاحاطة التّامّة بعلله واسبابه المضمّنة فى علمه التامّ بنفس ذاته الاحديّة الحقّة من كل جهة . وايضا علمه سبحانه بكلّ شىء ، هو عين ذاته الحقة الواجبة ، وذاته الواجبة علّة فاعلة لكلّ شىء . فكيف لايكون علمه علّة؟ والعلم تابع للمعلوم فى وزان هيئة التطابق ، اذ المعلوم هو الاصل فى باب وزان المطابقة ، لا فى الوجود الّا فى

العلم الانفعالىّ ، كما قد حصّله فى شرح رسالة مسئلة العلم . فاذن، الجواب الحقّ هو انّ علمه تعالى، وان كان علّة مقتضية لوجوب الفعل ، لكنّه انّما يقتضى وجوب فعل العبد المسبوق بقدرة
٣ العبد واختياره ، لكونهما من جملة علل الفعل واسبابه ، والوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار، بل يحقّقه . فكما ذاته الحقّة سبحانه علّة فاعلة لوجود كلّ موجود ووجوبه ، وليس ذلك يُبطِل توسيط العلل والشرايط وربط الاسباب بالمسبّبات ، فكذلك الامر فى علمه التامّ
٦ بكلّ شئ الّذى هو بعينه ذاته الفعّالة الواجبة .

قال فى المحصّل: مسئلة الارادات تنتهى الى ارادة ضروريّة ، دفعا للتسلسل ، وذلك موجب الاعتراف باسناد الكلّ الى قضاء الله تعالى وقدَرِه . فقال الناقد البارع : اقول :
٩ قيل استناد الكلّ الى قضاء الله ، امّا ان يكون بلاتوسّط فى ايجاد الشئ . او يكون بتوسّط ، والاوّل لايقتضيه انتهاء الارادات الى ارادته ، و الثانى لايناقض القول بالاختيار . فانّ الاختيار هو الايجاد بتوسّط القدرة والارادة ، سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل
١٢ الله بلاتوسّط او بتوسّط شى آخر . فاذن، من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الافعال، تابعا لاختيار فاعله . ولا يندفع هذا الّا باقامة البرهان على انّه لامؤثّر فى الوجود الّا الله . انتهى كلامه بعبارته .

١٥ والشريك فى آخر الفنّ الثالث من طبيعيّات الشفاء، بيّن ارتباط الكائنات الحادثة فى عالم الكون والفساد ، حتّى الارادات والاختيارات، بالحركات المستديرة السماويّة ، ثمّ قال : فبالحرى ان نختم هذا الفنّ باشارة مختصرة الى علل الكون والفساد ، ونقول انّ
١٨ لكلّ كاين مادّةً وصورةً وعلّةً فاعلةً وغايةً تخصّه ، يؤخذ ذلك بالاستقراء اوعلى سبيل الوضع . فامّا جملة الكون والفساد واتّصاله ، فعليّة الفاعليّة المشتركة الّتى هى اقرب ، هى الحركات السماويّة ، والّتى هى اسبق . فالمحرّك لها والعلّة المادّيّة المشتركة ، هى العنصر
٢١ الاوّل ، والعلة الصوريّة المشتركة ، هى الصورة الّتى للمادّة قوّة على غيرها ، ممّا لايجتمع معها ، والعلّة الغائيّة استبقاء الامور الّتى لاتبقى باَعدادها ، واستحفاظها بانواعها .
فانّ المادّة العنصريّة ، لمّا كانت كما تلبس شيئاً ، قد خلعت غيره ، وكان الشىء كما يكون

هو ، قد فسد غيره ، ولاسبيل الى بقاء الكائنات باشخاصها ، دُبِّرَ فى استبقاء انواعها
بالتناسل والتحارث والتعاقب المتعلّق بالكون و الفساد . والاسبق من ذلك ، هوالجود
الالهىّ المعطى كلّ موجود ما فى وسْعِ قبولـه ، وابقآؤه ايّاه كما يحتمله ، امّا بشخصه كما ٣
للاجرام السماويّة ، وامّا بنوعه كما للعنصريّات . انتهى كلامه بألفاظه .

وَمِيْضٌ

وانّ هناك شكا من معضلات الشكوك . وهوانّه اذاكانت ارادتنا واردةً علينا ٦
من خارج ، وكانت الارادة الجائزةُ الانسانيّة واجبةَ الانتهاء الى الارادة الحقّة الواجبة
الالهيّة ، كان الانسان لامحالة مضطرّا فى ارادته لفعله ، ومُضطَرّهُ اليها انّما هو المشيّة
الوجوبيّة ، « وما تشاؤن الّا ان يشاءالله » . فيكون الانسان ، و ان كان فعله بارادته ٩
واختياره ، الّا انّ ارادته لفعله ، ليست بارادته واختياره . والّا ، كانت له فى كلّ فعل
ارادات مترتّبة غيرمتناهية ، هى ارادة الفعل وارادة الارادة وارادة ارادة الارادة، وهكذا
الى لانهاية ، وذلك باطل . فقد لزم ان يكون فعل الانسان اختياريّا ، وارادته لفعله غير ١٢
اختياريّة . فهذا الشك ممّا لم يبلغنى عن احد ، من السابقين واللّاحقين ، شىء فى دفاعه.
والوجه فى ذلك ما اوردته وحقّقته فى كتاب الايقاظات ، بفضل الله العظيم وحسن توقيفه ،
وتلخيصه انّه ، اذا انساقت العلل و الاسباب المترتّبة المتأدّية بالانسان الى ان يتصوّر ١٥
فعلاً مّا ، ويعتقد انّه خير ، حقيقيّا كان او مظنونا ، او انّه نافع فى خيرحقيقىّ اومظنون ،
انبعث له من ذلك تشوّق اليه لامحالة . فاذا تأكّد هيجان التشوّق واستتمّ نصاب اجماع
الشوق ، تمّ قوام الارادة المستوجبة اهتزازَ العضلات و الاعضاء الأدَويّة . فاذن ، تلك ١٨
الهيئة الشوقيّة المتاكّدة الاكيدة الاجماعيّة المعبّر عنها « بالارادة » ، حالة شوقيّة اجماليّة
للنفس ، بحيث اذا ماقيست الى الفعل نفسه ، وكان هوالملتفت اليه باللحاظ بالذات ، كانت
هى شوقاً وارادةً بالنسبة الى نفس الفعل ، واذا ماقيست الى ارادة الفعل والشوق الاجماعىّ ٢١
اليه ، وكان الملحوظ الملتفت اليه بالذات ، تلك الارادة الاجماعيّة ، لانفس الفعل ، كانت
هى شوقاً او ارادةً بالنسبة الى الارادة من غيرشوق آخر مستأنف وارادة اخرى جديدة .

وكذلك الامر فى ارادة الارادة ، وارادة ارادة الارادة ، الى سائر المراتب الّتى فى مُنّة العقل استطاعة ان يلتفت اليها بالذات ، ويلاحظها على التفصيل . فكلّ من تلك الارادات الملحوظة على التفصيل ، تكون بالارادة والاختيار ، وهى بأسرها مضمّنة فى تلك الحالة الشوقيّة الاجماعيّة الاجماليّة المسمّاة « بارادة » الفعل و « اختياره » . لست اقول : تلك الارادات هى ارادة الفعل بعينها . بل اقول : للنفس المتشوقة المريدة المختارة للفعل حالة شوقيّة اجماعيّة اجماليّة ، صالحة لان يفصّلها العقل الى ارادة الفعل ، والى ارادة الارادة ، وارادة ارادة الارادة ، الى حيث يتصحّح لحاظ العقل على سبيل التفصيل بالفعل . و الترتّب بين تلك الارادات بالتقدّم و التأخّر بالذات ، ليس يصادم اتّحادها فى تلك الحالة الاجماليّة بهيئتها الوحدانيّة . فانّ ذلك انّما يمتنع فى الكمّيّة الاتّصاليّة والهويّة الامتداديّة ، لاغير . فلذلك ما انّ المسافة الاينيّة يستحيل ان تنحلّ الى متقدّمات ومتاخّرات بالذات هى اجزاء تلك المسافة وابعاضها ، بل انما يصحّ تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدّمة والمتاخّرة بالمكان . وامّا الحركة القطعيّة المتّصلة الواحدة المنطبقة على تلك المسافة المتّصلة الشخصيّة ، فانّ العقل بمعونة الوهم يحلّلها الى ابعاضها المترتّبة بالسابقيّة والمسبوقيّة بالذات . وسبيل الارادة فى ذلك سبيل العلم . فانّهما يرتضعان ، فى هذا الحكم ، من ثَدْىٍ واحد ، وتُنا غيهُما القريحةُ العقليّة فى مَهْدٍ واحد . والبيان التفصيلىّ هنالك على ذمّة كتاب الايقاظات .

فاذن ، نقول فى ازاحة الشكّ : ان ريم انّه يلزم حصول الارادة من غير ارادةٍ واختيارٍ ورضاً من الانسان بالقياس اليها ، فقد بزغ لك بطلان ذلك . وان ريم انّه يجب انتهاء استناد الارادة فى وجودها و وجوبها الى القدرة التامّة الوجوبيّة والارادة الحقّة الربوبيّة ، فقد عرفت انّ ذلك هو الحقّ ، لايحيص عنه العقل الصريح ، ولايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه ، وانّه لاجبرَ ولاتفويض ، ولكن امر بين امرين . و بالجملة لا فرق بين الفعل وبين ارادة الفعل ، فى صدورهما من الانسان بالارادة والاختيار ، وفى وجوب انتهائهما فى سلسلة الصدور ، والاستناد الى ارادة الفعّال الحقّ الواجب بالذات ، جلّ

سلطانه . وکیف یصحّ للممکن بالذات وجود ووجوب ، لامن تلقاء الاستناد الی الموجود الواجب بالذات ؟ ، فلیتثبّت .

ومیض

فاذن ، الشرور والنقایص کلّها من جانب المعلول القابل و نقص ذاته و سوء استحقاقه وسوء استعداده ، والخیرات والحسنات کلّها من تلقاء فیض الباری الفیّاض وسبق عنایته وسوق هدایته . فسبحان من یثبت عبادَه علی ما مبادیه ومصادره من فیض صنعه و رفد افاضته ، وفعلیّته وتقرّره من سیب جوده و رشح رحمته . خیرات نظام الوجود و کمالاته الاولی والثانیة و الفرایض و النوافل باسرها من الماهیّات والهویّات والذوات والصفات والطبایع والجبلّات والاخلاق والملکات والغرائز والعوارض والاعمال والافعال ، انّما انبعاثها وانبجاسها بالذات ، من قدرة الله التامّة وارادته الواجبة وخیریّته الحقة وخیریّته المحضة وعنایته السابقه وهدایته السابقة و رحمته الفیّاضة الواسعة وافاضته الفعالة الدائمة . ولکن فیضانها من فیض جوده العظیم ، بمقدار استعدادات الموادّ ، وعلی مبلغ استحقاقات الماهیّات . « وکلّ شیء عنده بمقدار » . فامّا الشرور والآلام والنقائص والجرایم و الاوزار و الآثام ، فمن تلقاء سوء الاستعدادات وسوء الاستحقاقات ونقص الحقایق ونقصان القابلیّات وتزاحمات قبائل الهیولانیّات وتصادمات سکّان سواد عالم الظلمات ، لا من جهة بخلٍ من المفیض وضنانةٍ من الجائد او عجز فی القدرة وقصور فی افاضة ، تعالی جناب الفیّاض الحقّ عن ذلک کلّه علوّاً کبیراً . یهب لکلّ شیء ما یستأهله باستحقاقه ، و یعطی کلّ مادّة ما یلیق باستعدادها . وهو الجواد المطلق ، لا یتعلّق صنع جوده الّا باستعداد القابل ، ولا ینتظر فیض رحمته الّا ورودَ المستحِقّ . « ما اصابک من حسنةٍ ، فمن الله ، و ما اصابک من سیّئةٍ ، فمن نفسک » . الاستعداد الکلّیّ المطلق طباعیّ حقیقة الهیولی ، ولازم ماهیّتها المستند الی اقتضاء نفسها ایّاه ، لا الی مقتضٍ من خارجٍ . وکلّ استعدادٍ جزئیّ لاحقٍ بخصوصه ، مترتّب علی استعدادٍ آخر جزئیٍّ سابقٍ ، علی ما اسلفنا لک تبیانه ، باذن الله . فاختلفت

خصوصيّات الاستعدادات والاستحقاقات، حسب اختلاف خصوصيّات الموادّ والماهيّات والاشخاص والجزئيّات . و فى عالم الطبيعة الخامسة ، كلّ هيولى فلكيّة ملزوم استعداد خاصّ جزئىّ جوهرذات الملزوم بحقيقته النوعيّة يتأبىّ الانسلاخ عنه ، ولازم الماهيّة فى عالم الامكان مطلقاً ، هومفاد الهيئة العقديّة ، من حيث النسبة الارتباطيّة بما هى نسبة ارتباطيّة بين الحاشيتين ، ككون الاربعة زوجا والثلثة فردا . فحصوله الرابطىّ ، اعنى تخالط الحاشيتين معلول نفس المٰهيّة ومقتضاها بالذات. وامّا مفهومه بحقيقته التصوريّة، كحقيقة الزوجيّة والفرديّة مثلا ، فمجعول صنع الجاعل الحقّ الفعّال ، كساير الحقايق الجايزة والماهيّات الممكنة . فاذن ، لوازم ذات البارىٔ الحقّ سبحانه ، كالانسان الكبير، وافضل اجزائه الّذى هوالصادر الاوّل ، يخصّها انّها بحقايقها التصوريّة لوازم ذات ملزومها الواجب بالذات ، ومستندة اليه ومعلولةٌ ومقتضاةٌ له . وليس يتصحّح ذلك فى شىء من لوازم الماهيّات الممكنة . فلاتكن من الغافلين .

وَمِيْضٌ

هل انت مستشعر بمشعر فطانتك ؟ ـ انّ المعلول الابعد ، اكثر افتقارا و استنادا واوفر ارتباطا و استفادةً ، بالقياس الى جناب المفيض الحقّ من وجه ، اذله بحسب كلّ من منتظرات تقرّره وعلل وجوده ، وجه استناد وانتساب و افتقار و ارتباط . فجميع ما فى السلسلة الطوليّة المتاديّة الى حصول المعلول الابعد ، نِعَمٌ من الله سبحانه عليه ، ومِنَنٌ منه ، علاطولِه فى حقّه . وتلك هى النعم السابقة على الوجود .

فاذن ، من هناك يستتبّ انّ الانسان الّذى هو اخيرة مراتب العود ، ولاسيّما من هو فى حاقّ طبقة الكمال ومنتهى جهة الاستكمال و فى اقصى الغاية فى سلسلة العود ، اقرب الى جناب الحقّ واكثر استفادةً واوفر تأثّراً منه ، من كلّ ما فى عالم الامكان فى سلسلتيه البدويّة والعوديّة .

وَمِيْضٌ

حوّل قلبك الى اذنك وعقلك الى صماخك ، واَصِخْ ليَعسوب آل بيت

المُوَاخَاة والسفارة ، و باب دار علم الايحاء والنّبوّة ، خازن وحی التنزیل وعَیبة سرّ التأویل ، علیه السلام ، اذ یقول : « عِظَمُ الخالق عندك یصغّر المخلوقَ فی عینك » وکن مُتَنَبِّهاً بالنور السرمد عن الظلّ الزائل ، و بالوجود الحقّ عن الوهم الباطل . ٣
واعلم انّ الحیٰوة الحسیّة المزاجیّة فی هذا العالم قشرالحیٰوة ، وَاِنْ هی الّا الحیٰوة الظاهریّة ، والحیٰوة العقلیّة الالهیّة فی عالم القدس مُخُّ البَهْجة الروحانیّة ومُخُّ السعادة السرمدیّة ، ولُبُّ الحیوة الحقیقیّة . ٦

فکما الاَجداث قبور الاجساد، فکذلك الاجساد اَجداث النفوس . ولعلّ القبور فی قوله عزّ من قائل فی التنزیل الحکیم : « وما انت بِمُسْمِعٍ من فی القبور » ، هی الابدان ، فالسفهاء الطغامُ الجاهلون حیوتهم مُطلقاً مماتٌ ، وابدانهم لنفوسهم قبور ، ٩ واجسادهم لارواحهم اجداث فی النشأتین البائدة والخالدة . وفی قوله فی قدسیّ الحدیث : « انا عند المنکسِرة قلوبهم و المندرسة قبورهم » القلوب هی النفوس المجرّدة المتألّهة ، وانکسارها عبارة عن موتها الارادیّ ، و رفضها الاجسادَ بالارادة قبل رفضها بالطبع ١٢ الّذی هو الموت الطبیعیّ ، والقبور هی الابدان الهیولانیّةُ الرثّةُ المنهوکة فی نُسُكِ الطاعة ومَنْسِكِ العبادة ، وذلك هو اندراسها .

وَمِیْضٌ ١٥

لله درّ صاحب التلویحات ، حیث قال : انظر کیف نسبة بدنِك الی عالم العناصر ، وکیف نسبة العنصریات الی جرم الکلّ ، وکیف نسبة جرم الکلّ الی نفس الکلّ ، وکیف نسبة نفس الکلّ الی العقول ، وکیف نسبتها الی العقل المسمّی « بالعنصر الاعلی » ، ١٨ وهو العرش العظیم المجید ، ولانسبة له الی جناب الکبریاء ، فانطوت العناصر فی الاجرام السماویّة ، وهی فی قهر النفوس وهی فی قهر العقول وهی فی قهر المعلول الاوّل . « والله من ورائهم محیط ، وهو القاهر فوق عباده ، وسع کرسیّه السموات والارض » . تلاشی الکلّ ٢١ فی جبروته .

سبحانك اللهمّ ، وبحمدك اشهد انّ کلّ معبود من دون عرشك الی قرار الارضین

باطل ، ماخلاوجهكَ الكريم ، لااله َ الّا انت. طهّرنا بعزّتك عن رجس الهيولى ، وهب لنا من لدنك رحمةً . اليكَ الرَّغَبُوت ، ومنكَ الرَّهَبُوت ، وانت اله العالمين .

٣ وَمِيْضٌ

اَماكنت ممّن تُلِىَ عليه فيماسلف ، انّ قسطاس حقّ المعرفة الخروج من الحدّين، حدّ التعطيل وحدّ التشبيه : فاطلاق جميع اسماء العزّ و الجلال و الفاظ المجد و الكمال على

٦ البارئُ الفعّال ، و اثبات معانيها الكماليّة باسرها له سبحانه ، خروج من حدّ التعطيل . ومعرفة انّ كّلا من هذه الاسماء الحُسنَى والالفاظ العُلْيا هناك ، بمعنى هواقدس واعلى من المعانى الّتى فى مُنَّةِ العقول والافهام ، ووُسْعِ المشاعر والمدارك ادراكها ، خروج

٩ من حدّ التشبيه . فكل لفظة الهيّة ، تمجيديّة او تنزيهيّة ، انّما مذهب العرفان من سبيل البرهان ، اثبات هليّتها واستيقان انّ سبيل العقل الى مائيّتها ان لاسبيل للعقول الى مائيّتها. اوالخروج من حدّ التشبيه ، هوعرفان انّ معانى هذه الاسماء والالفاظ باسرها هناك ، بحسب

١٢ نفس مرتبة الذات الحقّة الاحديّة ، لا فى مرتبة اخرى متاخّرة عن نفس مرتبة الذات ، كما شاكلة اسماء الصفات والفاظ الاوصاف فى الماهيّات الممكنة والذوات الجايزة . او سبيل الخروج عن حدّ التشبيه ، هوحقّ اليقين المتاكّد بالعقل المضاعف ، انّ مستحقّ

١٥ جميع الاسماء المجديّة والالفاظ الكماليّة فى التنزيه والتمجيد و السلب والاثبات ، نفس حيثيّة الوجوب بالذات الّتى هى بوحدتها الحقّة بعينها ، جملة حيثيّات العزّ والجلال ، والبهاء والجمال ، وهى عين الذات الواجبة القيّاميّة . وينبوع كلّ ذات و وجود ، و كلّ

١٨ كمال ذاتٍ و كمالِ وجود : وليس يتصحّح ذلك لغير القيّوم الحقّ الواجب بالذات ، اذ مطابق كلّ اسم وصفة فى عالم الامكان ، حيثيّة فاردة هى وراء حيثيّات سائر الاسماء والصفات بتّةً .

٢١ فاعلمن ، انّ وجوب الخروج من الحدّين هناك ، قانونٌ مُطَّرِدٌ الضابط فى اثبات الذات وفى اثبات ضروب الصفات والشئون والافعال والافاضات واللوازم والعوارض. وبالجملة، جميع الجهات والحيثيّات ، حتّى الاضافات العارضة والتاثيرات الّلازمة والاعتبارات اللاحقة،

فانّها جميعا فى عالم الربوبيّة على سنّة اخرى ، متقدّسة عن مألوفات العقول متأبّهة عن معقولات الاذهان . وكذلك الشأن فى الامور العينية القدسيّة والمواعيد الكريمة الالهيّة للنفوس البالغة نصاب الاستكمال فى نشأة الخلود وعالم المعاد . فليست النفس مُيَسَّرة ً لان تتعرّفها ، وهى فى دارغربتها . انّما غَناماها فى دارالغربة انّ تتحقّق بالبرهان وجوب هليّتها فى مذهب الطبيعة الجزئيّة ، ومن سبيل العناية الاولى الكليّة ، من غير تسبّل الى تعرّف مائيّتها فى هذه النشأة الغاشية السائرة والدارالبائدة والبائرة .

وَمِيْضٌ

فاذن، قوله عزّ من قائل : « سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون » مغزاه عند التحقيق، عمّا به يصفه الخُلّص الراسخون من العقلاء والحكماء، ممّا يتمثّل لعقولهم وينطبع فى اذهانهم ، فضلا عمّا يقول الظّالمون الجَهلة من المشركين والقِشريّون الرّعاعُ من الظاهريّين . واسماءالله الحسنى على ثلثة اضرب . فمنها مايطلق عليه تعالى توصيفاً وتسمية ً؛ كالعليم والقدير. ومنها ما يجوز اطلاقه تسمية ً لاتوصيفاً ، كالباقى والدائم ، المشتقّين من البقاء والدوام الزمانيّين ، لكون ما هناك ثابتاً على ضرب آخر اتمّ واحقّ واعلى واجد، ممّا يعقل فى معناه . ومنها مايطلق توصيفاً لاتسمية ً ، كواجب الوجود وموجد كل موجود، وكمراد فات اسم ذاته فى سائر اللغات، لعدم ورود الاذن من سبيل الشرع بالتّسميَة .

خِتامُ التَخْتِمَةِ

وَمِيْضٌ

لاتخافنّ موتَ البدن وبوارَ المزاج بما انت مولود عالم الملك، اذا كنت حيّاً على الفطرة بما أنت وليد عالم الملكوت، ودمُتَ مُؤْتَسِياً باَبوَيْك، العقل والنفس ، فى بُخُوع العُبوديّة لجبروت ربّكَ. فَابتهجْ ، فاَنت ذو نصيبٍ موفُورٍ من سبق العناية وسوق الهداية ، اذا كان قسطُك من الرّحمة الرحمةِ ، ولم يكن حظُّكَ من الرحمة العذابَ .

وَمِيْضٌ

اَسِلاءَ العقل واَخِلاءَ الحقيقه اِستَهِينُوا بالموت ، فانّ مرارته فى خوفه ،

وَاسْتَحْلُوا رفض الجسد ، فانّ حلاوتَه فى رفضه . فقد انصرح لاولى النظر النافذِ والبصر الواسع ، انّ حقيقة الموت ، ان هى الّا الولادة الثانية فى دار الحيوة وموطن البهجة ، والانتقال الاوّل من اقليم الزمان الى عالم الدهر ، والصعودُ العقلىّ من ارض التدريج والتغيّر الى سماء القرار والثبات ، والخرُوجُ الحقّ من قرية الهيولى الظالمِ اهلُها الى مدينة العقول القائم فُسْطاسُها بالقِسْط . الّا فاستحقِرُوا عالمَ الحسّ ، واستبخسوا مدركات الحواسّ ، واستقذروا لذّات الاجوفين البهيميين وَاسْتَخِسُّوا مُسْتَلَذّاتٍ القوّتين الحيوانيّتين ، واغتسلوا على شاطىء العقل الصُرَاحِ ، واغتَمِسُوا فى فُرات المعرفة الصُمَادِح . ثمّ اغترفوا ، بِايدِى قرائحِكم القدسيّة اَكُفّاً ، من عين الحيوة العقليّة الخرّارة ، فاَشرَبُوهَا ودُومُوا ، بدوامِ الله فى معدنِ البهاء ، وَابْقَوْا ببقاء الله فى عالم الرحمة .

وَمِيْضٌ

اذا تحقّقتَ انّ اللّذّات العقليّة والمعارفَ الربوبيّة ، هى أنضاضُ الحيوة الحقيقيّة فى هذه النشأةِ النافِدَةِ البائدة ، و انّ من استطاع خرقَ العالم الحسّىّ ، صار سيّاحاً فى العالم العقلىّ ، فاحكم ، اذن ، انّ الموت الطبيعىّ يُشبِهُ ان يكون ولادةً ثانيةً للحيوة الحقّة والسعادة الباقية فى تلك النشاة الاخرة ، اذا كانت النفس المجرّدة طاهرة الذات من كلّ شوب ودَنسٍ ، نقيّة الجوهر من كلّ سُوءٍ و دَرَنٍ . ولذلك يقال : لِدُوا للموت ، ومُوتُوا للحيٰوة ، ولن يلج ملكوتَ السماوات من لم يولد مرّتين . وكذلك الموت الارادىّ يُشبِه ان يكون وِلادَةً أُولىٰ فى هذه النشأة البائرة للحيوة العقليّة القارّة الخالدة وسبباً لان لايُتَوَجَّعَ بِلَسْعِ المنيّةِ ولا يُشعَرَ بداهية الموت الطبيعىّ ، اذا حان حينُه وجاءَ ايّانُه ، عند اجله الموقوت واَمَدِهِ المكتوب ، لانّه لايكون حينئذ مضادّاً لحالة جوهر النفس . ومن المستبين انّ جوهر المحسوس ، ما لم يكن مضادّ الجوهر الحاسّ فى الكيفيّة ، لم يكن يُحَسُّ به بتّةً . فمن هناك قال امام الحكماء افلاطن الالهىّ : مُت بالارادة تحيَ بالطبيعة .

واذا تقرّر ذلك ، بان أنّ امام المتشكّكين ، كانّه كان ذاهلا عن استلذاد اللّذّات

الروحانيّة بالعلوم الحقيقيّة والمعارف الالهيّة ، و اهتزازات النفس القدسيّة فی مناسك الطاعات والعبادات فی هذه النشأة ، اذ قال فی شرح الاشارات : وانا بعد أن منّ الله علیّ بالسلامة فی الاكثر ، حتّی كانیّ كنتُ ممتازاً عن الاكثرین فی ذلك ، اذا رجعت الی نفسی وقابلت اللّذات الحقيقيّة ، لست اقول الامور العدميّة ، بالآلام الجليّة والخفيّة ، كما عددناها ، وجدنا اللذّاتِ حقيرةً فی جنب الآلام . واذا كان الأمر كذلك ، فكيف تكون مثل هذه اللذات فی مقابلة هذه الآلام مرغوباً فيها ؟ ولولا ما نرجوه من اللّذات العظيمة الاخرويّة ، والّا ، لكان العدم المستمرّ اولی . انتهی كلامه .

وهومتاتٍ فی اللّذّات الحسّيّة والآلام الحسّانيّة . وبالجملة ، تنافس الحكماء فی الرغايب العقليّة اكثر ، وعنايتهم بالامور الروحانيّة اوفر ، سواء عليها اكانت فی هذه النشاة الفانية ، ام فی تلك النشاة الباقية . ولذلك يفضّلون معجزة نبيّنا ، صلّی الله عليه وآله وسلّم ، اعنی القرآن الكريم والتنزيل الحكيم ، وهو النور العقلّی الباهر والفرقان السماویّ الداهر ، علی معجزات الانبياء من قبل . اذ المعجزة القوليّة اعظم و ادوم ، ومحلّها فی العقول الصريحة اثبت واوقع ، ونفوس الخواصّ المراجيح لها اطوع ، وقلوبهم لها اخضع .
وايضا ، ما من معجزة فعليّةٍ مأتیٍّ بها ، الّا وفی افاعيل الله تعالی قِبَلَنا من جنسها ما هو اكبر وابهر منها وانق واعجب واحكم واتقن . فخلق النار ، مثلا ، اعظم من جعلها برداً وسلاماً علی ابراهيم . وخلق الشمس والقمر والجليديّة والحسّ المشترك ، اعظم من شقّ القمر فی الحسّ المشترك . ولو تدبّر متدبّر متفكّرا فی خلق معدّل النهار ومنطقة البروج متقاطعتين علی الحدّة والانفراج ، لاعلی زوايا قوايم ، وجَعْل مركز الشمس ملازما لسطح منطقة البروج فی حركتها الخاصّة ، و ما فی ذلك من استلزام بدايع الصنع وغرائب التدبير واستتباع فيوض الخيرات ورواشح البركات فی آفاق نظام العالم العنصریّ ، لَدَهَشَتْهُ الحَيرةُ ، وطَفِقَ يَخِرُّ مَبْهُوراً فی عَقْله ، مَغشيّاً علَيْهِ فی حسّه . و ذلك ان هوالّا فعلٌ مّا من افاعليه سبحانه ، وصُنْعٌ مّا من صنايعه ، عزّ سلطانه . فامّا نور القرآن المُتَلالأ شُعاعُه ، سَجِيسَ الاَبدِ ، فلاصودف فی الاوّلين ، ولن يُصادَف

فى الآخرين ، فيما تناله العقول وتبلغه الاوهام ، من جنسه ما يُضاهيه فى قوانين الحكمة والبلاغة ، او يُدانيه فى افانين الجزالة والجلالة .

٣ وَميضٌ

فى كلمات الكتاب الناطق والميزان الفارق ، صلوات الله عليه : كل شىء يَعِزُّ حيث يَنْزُرُ ، والعِلمُ يَعِزّ حيث يَغزُرُ . وفى حكم او ميرس المقدّم المستدَلّ بشعره
٦ فى اليونانيّين : خيرامور العالم الحسّى اوساطها ، وخير امور العالم العقلىّ افضلها . وانّى لاَعجَبُ من الناس ، اذا كان يمكنهم الاقتداء بالله تعالى ، فيدعون ذلك الى الاقتداء بالبهائم . فاذن لاتتوخّيَنّ بهمّامتك الّا الدرجةَ القُصيا ، ولا يُثبّطنّك عنها الابتهاج
٩ بالدرجات المتوسّطة . و ان كنتَ قد بلغك قَولُ افلاطن الالهىّ المكرّم : ينبغى للمرء ان ينظر كلّ يوم الى وجهه فى المرآة : فان كان قبيحا ، لم يفعل قبيحا فيجمع بين قبيحين ، وان كان حسنا ، لم يَشِنْهُ بقبيح . فاعلمن انّ الانسان من سِنْخين : مادّىّ ظلمانىٍّ
١٢ بحسب بدنه الهيولانىّ ، ومجرّدٍ نورانىّ بحسب نفسه الناطقة المفارقة . وهو بحسب نفسه المجرّدة ، اَحوج الى مرآة عقليّةٍ تتمثّل فيها صورمحاسنه ومساويه فتحاكيه بها ، منه بحسب بدنه الهيولانىّ الى مرآةٍ جسمانيّة . ففى مَساوِى البدن هلاك الجسد . وفى مساوى
١٥ النفس هلاك الآبد . وانّما المرآة المجرّدة العقليّة لنفسه المجرّدة ، نَفسُ الحكيمِ المعلّمِ المفيد ايّاه اصولَ المعرفة و ضوابطَ الحكمة ، والواقى مشاعرَه وقُواه اتّباعَ عقولٍ شِيبَتْ بشوائب الاوهام ، واصطحابَ ارواحٍ شِينَتْ بمشاين الاجساد . فامراض
١٨ هذه القلوب مُعْدِيَةٌ ، وآفات هذه الاوهام مُسرِيةٌ .

خَتمُ الختام بالوصيّةِ وَالدُّعاءِ

مُخاطَبَةٌ

٢١ ايّها الصَديقُ العقلانىُّ الماحِصُ والسَليلُ الروحانىُّ الفاحِصُ ، انّى باذن الله سبحانه و فضل تأييده وطَول تثبيته ، اَتيتُكَ برَقيمٍ ملكُوتىّ وكتابٍ قُدسىٍّ ، المتعقّبُ والمُقتضِب والخائضُ والشادى والمُنتهى والمُبتدِى والبارِعُ المُتمهّرُ
٢٤ والمُترَعْرِعُ الّذى لم يَتدرَّبْ ولم يتمهّر بعدُ ، كُلُّهم فى أنّهم لامَغنى لهم عنه ، ولا

عن فُرانِقٍ سبّيقٍ فی مسالِکِ غوامِضِه خرّيتٍ فی طَرائِق مَغامِضه، قدعوضِدَ باوراد الشارقات الغيبيّة، وامداد البارقات الالهيّة يُعلّمهم ويُنديهم ويقودهم ويهديهم، يعرّفهم اساليبَ غموضاته ومواقيت ومُوضاته، ويفيدهم مخزونات خزآئنه ومكنونات مكامنِه، شَرَعٌ سوآءٌ، و فی انّهم محاويجُ اليه مشابهُ سَواسِيَةٌ.

وايمُ الله، انّ هذا الکتاب نصابُ تمامِ القوّة النظريّة، وميقاتُ کمالِ الفطرةِ الانسانيّة، وتِسواءُ مزاجِ سيّد العلوم ونُضْجُ قِوامِ حکمة ما فوقَ الطبيعةِ. فهو للحيٰوة العقليّة الابديّة ينبُوعُ عينِ خرّارةٍ تَفُورُ، ورأسُ مالِ تجارةٍ رابحةٍ لن تبور.

تَوْصِيَةٌ وَدُعاءٌ

ايّاك وهؤلآء المتفلسفة الحُثالَةَ الطَغامَ والمتکلّفةَ السُفالَةَ اللئام، فهم الغاغَةَ الهَمَجُ الاقشابُ الرَعاعُ الاوغادُ اخِفّاءُ الهام، سفهاءُ الاحلامِ، اذهانُهم منکوسة، وقرايحُهُم مَطْموسَةٌ، و ارواحهم ظلمانيّةٌ، والبابُهم هيولانيّة، اجسادُهم آکِلَةٌ لنفوسهم، و نفوسهم عَبَدَةٌ لاجسادِهم، واوهامُهُم وَالية علی عقولهم، وعقولهم خَضَعَةٌ لاوهامهم. انْشُدُكَ اللّهَ وَالقرابَةَ العقلانيّة والصَحابَةَ الرُوحانيَّةَ، فی إضاعَةِ هٰذه الحِکَم واِذاعَةِ هٰذة الاسرار اليهم، الّا انْ يُؤتُوكَ مَوْثِقاً من الله فی تنقية القلب وتنوير السرّ وتلطيف القريحة ومُهاجرة اقليم الحسّ و المصير الی عالم العقل والمتاب الی الله، تعالی کبرياؤه وتقدّست اسماؤه. فالله بينی وبينك. واللهُ علی ما نقول وکيلٌ، حسبی اللهُ وکفیٰ. سَمِعَ اللهُ لمن دعا، ليس وراء الله مُنتَهی.

سُبْحانك اللّهُمَّ، وَبحَمدِك، يا وَدُود يا ودُود، ياذَا العرشِ المجيدَ، يامَبْدأُ يامَعادُ، يامُبدئ يا مُعيدُ. اللهمَّ، اهدِنی بِنُورِك لِنُورِكَ، وَجَلّلْنی مِن نُورِك بنورِكَ. يا نورالسَّمٰوات وَالارْضِ، يانُورَ النُّور، ياجاعِلَ الظُّلُماتِ وَالنُّورِ، يا نُوراً فَوقَ کُلِّ نُورٍ، ويانُوراً يَعبُدُهُ کُلُّ نُورٍ، ويانُوراً يَخْضَعُ لِسلطانِ نُورِهِ کُلُّ نُورٍ، وَيا نُوراً يَذِلُّ لِعزِّ شُعاعِهِ کُلُّ نُورٍ! اللهُمَّ، امنُنْ عَلَيْنا بِالتَسليمِ لِمحتُوماتِ اقْضيتِكَ، وَالتَجرُّع لِوارِداتِ اقْدارِك. وَهَبْ

لنا محبة لما احببت فى متقدم ومتاخر ومتعجل و متاجل ، والايثار لما اخترت فى مستقرب ومستبعد . ولا تخلنا ، اللهم ، مع ذلك، من عواطف رأفتك وسوابغ رحمتك ولطايف كفايتك وحوط عنايتك وحسن كلائتك ، بجودك ومنك وفضلك وطولك ، يا ارحم الراحمين !

ولقد نجز ، بحمدالله سبحانه ، وتنجز الفراغ منه ، هزيعاً خلا من ليلة الاربعاء لست مضين من شهر رسول الله ، صلى الله عليه وآله وسلم ، شعبان المعظم ، عام ١٠٣٤ من هجرته المباركة المقدسة . وقد كان الاخذ فيه يوم ميلاده ، عليه السلام، فى شهر ربيع الاول من هذا العام ، وينطق بالتاريخ «**بدا كتابى القبسات**» [= ١٠٣٤]، وكذلك ماجرى على لسان الوقت فى انشاء نظمه :

«كتاب» كنور بدا فى سماء — حوى كل باب من العلم غامض
اذا كنت للحق تبغى سبيلاً — فها طود برهانه فيه ناهض
فان شئت ورخ «على لمح ومض» — وان شئت قل «كوكب الحق وامض»
[١٠٣٤] — [١٠٣٤]

وكتب بيمناه الداثرة احوج الخلق الى الله الحميد الغنى ، محمد بن محمد يدعى باقر الداماد الحسينى ، ختم الله له فى نشاتيه بالحسنى ، وسقاه من كأس المقربين ممن زلفاه على النمط الاقصى ، وسقياه على النصيب الاعلى ، حامداً مصلياً مسلماً مستغفراً داعياً آملاً راجياً . والحمد لله رب العالمين حق حمده .

فهرست‌ها

فهرست نام‌های اشخاص

فهرست نامهای گروه‌ها و فرقه‌ها

فهرست نامهای کتابها

Although Dāmād has shown a special preoccupation with this realm of pure time and has brought some palpably cogent considerations to prove the categorical, i.e., extra-essential and non-temporal origination of the world in *dahr*, he seems to have spent little time on going deeper into the nature of *dahr* itself and working out its implications, for example, for the problems of causation, movement, will, immortality, etc. It appears that, although his philosophical impulse and acuteness are certainly genuine and are clearly brought out in his refinement of many philosophical concepts, his overriding conscious aim is theological; and, once he has proved the *dahrī* origination of the world and set it categorically at a different level of being from God, he does not pursue the question of the nature of *dahr* as such much further. In his various proofs for the establishment of *dahr*, he seeks to prove, for example, that Intelligences and heavenly spheres must really exist in *dahr*, that the real existence of temporal things is also in *dahr*, that the true being of general ideas (*al-ṭabāʾiʿ al-mursala*) is also in *dahr*, and, finally, that time itself exists in *dahr*.

However, all these constitute many arguments *to prove* the existence of *dahr*, rather than a systematic enquiry into the nature of *dahr* and its contents. For this reason, even though several of his proofs seem to me completely valid, I think that because of his lack of attempt to systematically discuss the nature and implications of *dahr*, this rare and, indeed, original philosophical insight has appeared to many as something unintelligible and perhaps even artificial. My purpose in this paper has been to show that Dāmād's theory of *dahr* is in itself highly intelligible and philosophically meaningful and original, quite apart from the fact that it was not systematically worked out in terms of its implications for the great problems of philosophy. There Dāmād differs from Mullā Ṣadrā, who worked out in full the implications of his theory of the primordiality and systematic ambiguity of existence. This does not, however, mean that Dāmād's own philosophy is exhausted by his elliptically formulated doctrine of *dahr;* for, after examining his *al-Qabasāt*, I am convinced that there are many additional profound ideas in his philosophical system, all of which merit further investigation.

natural priority the characteristic that it also has reference to existence—indeed, it has reference to *necessary* existence since the complete efficient cause necessarily produces its effect—although, of course, the priority that we are discussing here is only a logical priority.[35]

I have been able to speak of these three priorities at the conceptual level because in the contingent realm there is a duality between concept and reality, between logical being and existential being. When we come to God, however, we find that His actual existence is His essence and that in this case there is no duality of nature whatsoever but pure existential unity.[36] This being the case, the proposition that the world is conceptually or essentially posterior to God necessarily entails or is, indeed, identical with the further proposition that the world is existentially posterior to God. It is this existential, not just conceptual or logical posteriority (*taʾakhkhur-dhāti*) of the world vis à vis God that means that *in its actual existence*, not just in its concept, the world suffers from a rupture with God's being and that the being of the world must necessarily be preceded by a real, though non-temporal non-existence. It, then, must exist with its contents in *dahr* and not in pure eternity:

The priority of the being of the cause, particularly of the efficient cause, over the being of its effect, in a logical sense, i.e., at the conceptual level, is among those truths that come naturally to rationally healthy minds and all the philosophers and thinkers are agreed upon it. The effect does not exist at the level of the being of the efficient cause, since existence reaches the effect from the cause, but both exist simultaneously at the level of the effect—in existential reality, not just at the level of concept.

The macrocosm, then, with all the parts of its total system, is absolutely posterior to the level of God's being, the Creator, the Maker, exalted be His name. And when it has become clear that the existence categorically rooted in eternal reality is identically the essence of the Creator, then, *in His case*, the conceptual level and the level of existential reality coalesce fully, and, in all respects, His real, eternal existence is identically the same as His conceptual being. For the Divine Realm, being categorically rooted in existential reality is the exact analogue of the (conceptual) essence of man or of Intelligence in the contingent world, for example.

Hence the posteriority of the world vis à vis the *conceptual* level of God's being, which is the posteriority of an effect (vis à vis its cause) is exactly the kind of posteriority that involves a rupture or a hiatus (*infikāk*) in relation to His *truly existential being*, while God's precedence as cause over the world at the *conceptual* level is identically the precedence of His unique existence in external reality. [What has just been said about causal priority and posteriority] also applies to priority and posteriority by essence—indeed to the entirety of essential priorities and posteriorities (including priority and posteriority by nature).

The conceptual posteriority [of the world]—whether or not it is caused by essence or by natural order—in all its forms is reducible to existential hiatus in *dahr*, while God's conceptual priority in all its forms—causal, by essence or by natural order—is reducible to His unique existence in eternity (*sarmad*). No analogy can be correctly drawn between the Divine relationship with the world and the relationship of the sun to its rays . . . as so many wag their tongues and gibber; for you already know that, in the case of the sun, its conceptual being is not identical with its real, existential being, as is the case with the Divine Realm. So is the case with the analogy of the movement of the hand wearing a ring.[37]

[35] See n. 33 above, and ibid., p. 68, lines 18 ff.

[36] Ibid., p. 49, line 5–p. 51, line 9.

[37] Ibid., p. 75, line 4–p. 76, line 6.

is not applied to both with fundamental equivocality.[30] This distinction also lies at the root of his theory of essence and existence. But since Ibn Sīnā, generally speaking, like all the preceding philosophers, could divide reality only into two categories, the eternal and the temporal and he could not put the Intelligences into the temporal realm, he put them in the realm of eternity or *sarmad*, the level where God is. His talk of *dahr* and his statement that heavenly spheres are in *dahr* since they are preceded by an actual but non-temporal non-existence, appears both as isolated and oscillating, since no substantive consequences are drawn from this for a third level of existence in pure time or perpetuity. Add to this what we have said above, viz., that he also described contingency in purely nominal or logical terms (*ʿind al-dhihn*), without any existential counterpart, and the Intelligences at least threaten to become identical with God, the source of both their essence and existence! It is this which Dāmād's *dahr* purports to remedy by proving a real, existential hiatus between God and the world including the transcendental Intelligences. We shall now turn to Dāmād's argument constructed on the basis of his threefold analysis of conceptual or logical priority and the existential contingency of the world resulting from it.

I have thus far implied that the term "conceptual priority (*al-taqaddum biʾl martaba al ʿaqlīya*)" was the equivalent of the expression "priority by essence." Strictly speaking, this is not correct since conceptual priority is only one of the three forms of essential priority (*raqaddum biʾl dhāt*), viz., priority by nature, by existence, and by concept, which are all distinguishable within essential priority. It is true that al-Suhrawardī,[31] in view of the fact that existence is a mental abstraction to which nothing corresponds in reality, wanted to restrict conceptual or logical priority to priority by essence; but even though existence is a mental abstraction, it is a fact of our experience and as such cannot be ignored. Priority by nature (*biʾl-tabʿ*) and by existence or, rather, causation (*biʾl-ʿillīya*), therefore, must be acknowledged.[32] Priority by essence means that a certain essence is constituted logically before another; for example, the essence of animal is constituted before that of man or the essence of a line is constituted before that of a triangle. The same examples also illustrate[33] priority by nature or natural position, with a difference. The difference is that an essence, as such, exists only in the conceptual realm and has no reference to real, existential reality unless it is caused to exist. When it does exist in the external world, it is accompanied and surrounded by certain extrinsic attachments, but its pure being can be studied and disentangled from them and referred to its purely logical being.[34] Priority by nature, on the other hand, although it is still in the conceptual realm, carries within it reference to existence; for example, the existence of a triangle presupposes the existence of a line—even though, of course, lines may exist in actual reality simultaneously with, and not before, a triangle.

Finally, priority of a cause is universally assumed over its effect. The fact is that whereas an effect does not exist at the level of its cause, a cause does exist at the level of its effect. This phenomenon of simultaneity-cum-priority may also be found in the case of priority by essence and priority by nature; for example a line and a triangle may exist simultaneously, but a line can also exist separately from a triangle, whereas in the case of cause-effect, this separation is impossible. Causal priority also shares with

[30] See reference in n. 14 above.
[31] *Al-Qabasāt*, p. 67, lines 1 ff.
[32] Ibid.
[33] Ibid., p. 63, line 10–p. 64, line 21.
[34] Ibid., p. 47, line 15–p. 49, line 3.

sphere is also the second Intelligence, since both are caused by the first Intelligence which causes them in accordance with its different aspects (*isᶜtibārāt*), viz., its contingency by itself and necessity by the other, viz., God. Further, these different aspects of the first Intelligence itself must be caused by different aspects of God Himself, since one simple cause can produce only one effect, according to the philosophers' principle. In fact, every cause, in so far as it produces an effect, is, as such, simple; and a cause can be said to produce different effects only thanks to its different aspects, each of which is a simple cause. God, therefore, although He is one single being in Himself, must be regarded as having different aspects in order to cause the different aspects of the first Intelligence. When the first Intelligence causes the highest sphere on the one hand and the second Intelligence on the other, this is also because although it is one single being, it has different aspects, and each of the aspects is a cause. This means that the direct multiple effects of a single being are mutually interdependent (*mutalāzim*) thanks to the different aspects of that single being. If, however, the highest sphere and the second Intelligence mutually entail each other and the highest sphere is admitted to be preceded by actual but non-temporal non-existence, then surely, the second Intelligence must also be admitted to be preceded by actual non-existence—otherwise, they cannot entail each other. Further, if the second Intelligence is preceded by actual non-existence and not just by conceptual non-existence, then so must be the case with the first Intelligence itself. There is no intrinsic difference not only among Intelligences but between eternal Intelligences on the one hand, and eternal spheres on the other: all eternals must be originated at the level of *dahr* together. It would be illogical to say that certain eternals actually originate before others in *dahr* even though, of course, at the level of conceptual or essential origination, some have priority over the others. In their actual origination, eternals encounter no impedence which is the fate of only those beings which suffer from not only essential contingency (*al-imkān al-dhātī*), but also the contingency of potentiality (*al-imkān al-istiᶜdādī*), since potentiality needs actualization and hence requires time.[29]

This proves, for Dāmād, that the basis (*milāk*) of existence in *dahr*, i.e., to be originated after a temporally non-quantified non-existence, is essential or conceptual origination itself; and since everything other than God is characterized by this kind of origination, thanks to its dual nature which is to be a composite of essence and existence, everything other than God must exist in *dahr* and nothing can exist in *sarmad*, where God alone exists. This is certainly a radical modification of Ibn Sīnā's doctrine, but it is a modification made more possible by Ibn Sīnā's own doctrine of emanation where God is absolutely simple, where from one simple being only one simple being can flow, where the first emanent, the first Intelligence, is not quite simple and where, finally, both the Intelligences and the spheres are eternal and the latter are preceded by an actual non-existence, not just a conceptual one which characterizes only the Intelligences.

There is no doubt, therefore, that, although Dāmād has drastically changed this particular theory of Ibn Sīnā's, the overall effect of Dāmād's concept of *dahrī* origination is, to my mind, quite in line with Ibn Sīnā's general intent. The whole idea behind the latter's concept of contingency is to radically demarcate God, the self-necessary Existent, from all the rest of existents, including the Intelligences. He has insisted that original being and borrowed being can never be the same in nature, even though the term "being"

[29] Ibid., p. 220, line 11–p. 222, line 6.

origination which is a pure event occurring in pure time and is preceded by a pure, i.e., non-temporal, non-existence. There are two more proofs among several advanced by Dāmād worthy of mention, because, in my view, they are particularly effective support of his thesis—one constructed on the basis of Ibn Sīnā's own statements and the other through an analysis of conceptual priority (*taqaddum biʾl dhāt*) and its application to the being of God.

Although, as stated above, the over-all impression left by Ibn Sīnā is that beings are either eternal or temporal (among the eternals, God is self-necessary while others are contingent in themselves but necessary through God), he nevertheless states that some eternals are not preceded by actual non-being at all while others are so preceded even though they are non-temporal. The first catergoy consists of the transcendental Intelligences, while the second apparently includes the heavenly spheres along with their souls. Here are Ibn Sīnā's words:

> The originated beings which are non-temporal are either those whose existence comes after an absolute non-existence or those whose existence comes after a non-absolute non-existence —indeed, in the latter it comes after a particular non-existence in relation to an existent matter (i.e., wherein it is first non-existent and then becomes existent, but without involving time). . . . Now, if its existence supervenes upon absolute non-existence, its emanation from its cause is called "simple origination (*ibdāᶜ*)," this being the most excellent manner of bestowing existence since, in this case, non-existence has been simply prevented (and not just removed) and existence has been imposed. If non-existence could have actually found its way there, preceding existence, then the origination of such a thing would have been impossible except through matter.[27]

Dāmād explains that "absolute non-existence" here means that which can co-exist with existence—the one being from the side of a thing's essence and the other being from God —while "particular or restricted non-existence" means when it cannot co-exist with existence but must be replaced by it.[28]

Let us remember that both these types of origination belong to the category of "conceptual prioity (*taqaddum biʾl martaba al-ᶜaqlīya*)" and "essential origination (*taqaddum biʾl dhāt*)" both are eternal, and yet the one is not preceded by any actual non-existence while the other is. It is this second which has an existential rupture with God's being, which leads Dāmād to his postulate of *dahr* and which Ibn Sīnā also, to all appearances, puts at the level of *dahr*—since it cannot belong to the realm of time, being supra-temporal, on the one hand, and yet cannot belong to the realm of simple eternity because its existence is preceded by actual non-existence. The doctrnie of *dahr* is thus available to Dāmād ready-made, indeed—but for one important difficulty: apparently Ibn Sīnā puts in *dahr* only the heavenly spheres and time itself as a whole, while he puts the transcendental Intelligences in the realm of simple or pure eternity. Dāmād must interpret and reconstruct Ibn Sīnā's doctrine in such a way that all "essential contingency (*al-imkān al-dhātī*)" entails a real dislocation of being with God and is preceded by actual non-existence, whether heavenly spheres or Intelligences.

We start with the premise that the highest sphere with its soul is originated in *dahr* and is preceded by non-existence, as Ibn Sīnā himself admits. But coeval with the highest

[27] Ibid., quotation p. 3, line 12–p. 4, line 2.

[28] Ibid., p. 4, lines 3–4; for a criticism of Ibn Sīnā and Al-Fārābī, see ibid., p. 77, lines 12 ff.

down into *dahr*, it translates itself into *ḥudūth;* but the fact is that when an essence is translated into external existence, it can no longer remain in the state of pure contingency or *imkān* but must develop a rupture (*infikāk*) with God's being—such that its existence must be preceded by not just mental and nominal, but real and categorical non-existence (*al-ʾadam al-ṣurāḥ al-bātt*). The status of being of this kind of *ḥudūth*, or origination, is *dahr* where *all* real entities except God have their existence.

Ibn Sīnā, as I stated at the beginning of this paper, had spoken of *dahr* besides eternity or *sarmad* and *zamān* or time, but as I have indicated, his statements oscillated greatly between making *dahr* a part of *sarmad*, on the one hand, and making it something between *sarmad* and *zamān* on the other. There is no doubt that on the whole, Ibn Sīnā makes only two categories of all being, viz., eternals and temporals and puts in the first category, in addition to God, not only the Universal Intelligences, but at least sometimes the highest sphere also, because the sphere is, in one aspect, eternal and in another aspect (i.e., in so far as it moves) non-eternal; he states categorically that the relationship of the eternal to the eternal is *sarmad* while the relationship of the eternal to time is *dahr*, and *dahr* itself is a type or or a part of *sarmad*.[26] Although he emphasizes the gulf between the self-necessary God and the contingent world, particularly the Intelligences, nevertheless, he also describes the dependence relationship of the latter to the former as being "mental" and "logical" only. This, coupled with the fact that he could talk only in terms of either eternals or temporals, leaves the firm impression that for Ibn Sīnā the difference between God and the Intelligences, in particular, was only logical or nominal.

It is against this background that the meaning of Dāmād's doctrine of *dahr* is thrown into full relief. It was undoubtedly also facilitated by the fact that in the post-Ibn Sīnā philosophical development of essentialism, Ibn Sīnā's term *biʾl dhāt* (which means "by itself" or "in itself") came to be taken to mean "by its essence"; and when one asserted the priority of essence over existence, one came to regard essences after Ibn ʿArabī as God's concomitances constituted by a relationship of dependence upon Him and having no separate being from Him. This being the case, it was not difficult for Mīr Dāmād to show that while essences which have no positive existence are only "essentially contingent (*ḥādith* or *mumkin biʾl dhāt*)," when these are translated into positive and real existents, these existents develop real *ḥudūth* or categorical origination in *dahr* where they are preceded by categorical non-existence; otherwise there will be no difference between their positive existence and the non-existent status of essences. Later, when Mullā Ṣadrā rejects the priority of essences over existents and asserts the opposite, he lifts the Intelligences from the realm of *ḥudūth* or origination and makes them part of Godhead, as His Attributes, a fact which is by no means accidental but is dictated by Ṣadrā's position, just as Dāmād's positing them in *dahr*, the realm of pure origination, is also not an accident but is dictated by Ibn Sīnā's doctrine and its subsequent development by the essentialist philosophers.

We have now proven *dahr* both by descending from God's eternity and the world of essences, on the one hand, and ascending from the realm of time on the other. The central point of these considerations is that it is neither the purely conceptual origination of the essence, nor the quantified flow of time that gives us the true nature of real

[26] Ibid., p. 9, lines 7–8; p. 8, line 17.

suppose God's being while God's being does not presuppose theirs: they depend upon God, not God upon them. This is exactly what Dāmād means by *taqaddum dhātī* (essential or logical priority) and *ḥudūth dhātī* (essential or logical origination). Since, however, these essences co-exist with God as necessary concomitants of His being, they cannot be called "really originated" but only technically originated, since there is no real, existential rupture between them and between God's being—indeed, they do not "exist" separate from God. Therefore, when one says, for example, that "man is originated," one can mean two things: either that the essence of man is originated, which simply means that this essence, like others, depends upon God. Since essences are known through reason, they are said to be only "at the level of reason (*biʾl-martaba al-ʿaqlīya*)" as opposed to the level of real, positive being. Essences, therefore, are doubly non-existent in a positive sense, since, first, they are only "with God" as necessary and posterior consequences of His being and having no existence of their own; secondly, their being is known only through reason, i.e., they exist for reason only and have no real and positive being.

Secondly, by my propostion "man is originated," I mean the real, positive existence of man which is separate from God's own existence and is caused by it in a real sense and do not mean the essence of man which is only a concomitant of God's existence and not separate from Him. This second sense of origination is the real meaning of origination; for where essences are merely contingent (*mumkin*), positive "existents" are truly originated (*ḥādith*). They imply a genuine rupture from and discontinuity with (*infikāk*) the peculiar being of God, since they are not just necessary concomitants of God's being, having no positive and separate existence of their own like heat in relation to fire, but possessing positive being of their own like Intelligences, heavenly spheres, men, etc. These positive existents are truly caused by God and are His effects, not just His concomitants such as pure essences. Since these positive existents exist in themselves, are truly caused by God, and are really originated, they cannot exist at the level of God's eternity (*sarmad*); but the discontinuity of their being with God's requires that they exist at a lower level of being which Dāmād calls *dahr*.[25]

The realm of *dahr*, then, is real but pure origination: real because it is not just nominal origination like the origination of essences from God and pure because this occurs in pure time or perpetuity without the extension or quantification of time. The reason for the existence of *dahr* is that positive existence ("in the heart of reality [*fī kabid al-aʿyān*]" and "the verity of external existence [*fī ḥaqq al-wāqiʿ*]") as opposed to a mere relationship of dependence upon or concomitance to God, requires a real movement in the nature of existence, a fundamental ontological event which brings the being of the world from the unadulterated innocence of the essences into temporally eternal existence. This "twist" in the nature of existence involves a rupture with God's eternal being and is characterized by *ḥudūth* or real origination, where existence is really preceded by non-existence. This can occur only in *dahr* and not in *sarmad*. It is, however, true that on occasion Dāmād expresses this argument the other way around and says that it is of the nature of essential contingency (*al-imkān al-dhātī*) that it *expresses itself* as *dahrī* origination, when it comes down to the level of *dahr* (see par. 2 of the quotation given above, p. 144). This, prima facie, means that when essential contingency comes

[25] See also ibid., p. 87, line 12–p. 88, line 9.

Dāmād's theory of *ḥudūth dahrī* was untenable, his pupil, Mullā Ṣadrā did not adopt it[21] and formulated a correct theory of the real origination of the world. (In my work *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, I have demonstrated the great sophistication and originality of Mullā Ṣadrā's philosophical system and have also pointed out and discussed the inadequacy of his doctrine of the origination of the world.)[22]

Dāmād, in fact, holds that it is not in the temporal nature of events but rather in their nature as contingents that the true source of real *ḥudūth* is to be sought, thus departing from the traditional view of contingency:

It is a clearly ascertained fact that the contingency of potentiality (which exists in material things only as distinguished from pure contingency which characterizes non-material beings), as such, is a necessary accompaniment of movements, while the simple requirement of time is that for which a potentiality exists is not actualized while that potentiality lasts. The precedence of potentiality over that of which it is the potentiality, accordingly, is a temporally quantified precedence. Therefore, this alone does not render it impossible that the potentiality, the matter that bears this potentiality, and that for which this potentiality exists, all may exist together in *dahr* (without any priority or posteriority, since there is no quantified time in *dahr*) in a *dahrī* co-existence and that the antecedence of matter and its potentiality over that of which it is potentiality be a purely natural antecedence (*biʾl ṭabʿ*, like the antecedence of the number two over three, for example)[23] and not a real *dahrī* antecedence (like that of cause over its effect, for example).

Hence, the contingency of potentiality, as such, in relation to that for whose actual existence it is a potentiality, is neither antagonistic to its *dahrī* origination (since they can co-exist there), nor required by it. Therefore, we say that but for the fact that the nature of essential contingency itself (*al imkān al-dhātī*, as distinguished from contingency of potentiality, *al imkān al-istiʿdādī*) forbids the eternity of the existence (of a contingent) in *dahr*, [the being of] that for which the potentiality exists would be characterized only by a mental or logical origination, in view of its pure contingency, while (at the level of time) it would be characterized by temporal origination in view of its contingency of potentiality.

In that case, something which comes into being through the contingency of potentiality (i.e., has material existence in time) would combine in itself temporal origination with a *dahrī* eternity. Nobody, however, will plunge into permitting this kind of view, except one who takes leave of his rational constitution and gives up his natural balance.[24]

This kind of crucial passage makes it abundantly clear that each of the three levels of existence imposes its own characteristic logic on the contents that exist there, although there is a causational connection among these levels. First of all, there is the level of *sarmad*, or eternity, where only God exists; and there also "are" at this level essences of all things. Dāmād, who is in the tradition of essentialism (as opposed to his pupil Mullā Ṣadrā who is an existentialist with a vengeance) believes that prior to their positive, real existence, essences exist with God and are caused by Him. These do not possess real existence but simply "are there" with God just as our thoughts are with us, having no real separate existence of their own. But these essences represent a kind of logical posteriority to God's being, if not a real, separate posteriority, because they pre-

[21] Ibid., p. 15, lines 13–15.

[22] See my *Philosophy of Mulla Ṣadrā*, p. 12, lines 4 ff.; p. 77, last par.; p. 89, lines 8 ff.

[23] For "natural priority or priority in natural order (*taqaddum biʾl ṭabʿ*)" see nn. 32 and 33 below.

[24] *Al-Qabasāt*, p. 226, lines 3–14.

order to be contradictories, both the existence and non-existence have to be simultaneous—just as A's existence in his home is not contradictory to his non-existence in the market, since in order for A's existence and non-existence to be contradictory, these states must occur *in the same place*.[18] There is no doubt, however, that both the existence and non-existence of a thing are contradictory; if their "contradictoriness" cannot be established at the level of temporal existence, then it must be establshed at the level of pure time, which, as I have shown, contains the order of real being (as opposed to the purely logical one) without temporal extension. This is *dahr*. In *dahr*, it is correct to say that the non-existence of a thing is antecedent, or prior to, or precedes its existence, but this antecedence, or priority, or precedence is not *temporal* but exists in pure time. If one speaks in terms of time, then they are "together" in *dahr*. Nor is precedence or priority purely logical so that the origination in *dahr* might be construed as "essential origination" (*ḥudūth dhātī*) which has been spoken of earlier and *against* whose implications of a purely logical priority of non-being over being Dāmād formulated his doctrine of *real* origination in *dahr*, a theory implying a rupture or dislocation of being between God and the world. Indeed, the theory of *ḥudūth dhātī* or the logical priority of the non-being of a thing over its being—which has been held to be purely "mental"—involves no contradiction (just as the temporal antecedence of non-being to being has also been shown to involve no contradiction), since the non-being in this case is in respect of the thing taken in itself, as divorced from its cause, while the positive being is in respect of the cause of the thing. Since these two respects of being and non-being are different, there is no contradiction, for, as stated above, in order to be contradictory, all aspects of a thing have to be the same. This also shows that the name "logical" often used in this context is a misnomer, since logical contradiction is absolute and does not have reference to different aspects.

Jalāl al-Dīn Āshtiyānī rejects Dāmād's theory of *ḥudūth dahrī* as spurious and asserts that whatever Dāmād wanted to achieve through his concept of *ḥudūth dahrī* can be explained through *ḥudūth dhātī*.[19] Yet, Ashtiyānī firmly holds to the traditional description of *ḥudūth dhātī* as being purely logical (*biʾl-martaḥa al-ʿaqliya*) or mental (*ʿind al-dhihn*). Dāmād, while prima facie accepting this definition of *ḥudūth dhātī* found it justifiably insufficient to prove this *ḥudūth* and, in his search for real *ḥudūth*, came to formulate his doctrine of *ḥudūth dahrī*, since temporal origination has been shown to be a meaningless concept, time iteslf being irrelevant to origination. Whether one accepts Dāmād's theory of *dahr* or not, one must accept that the *traditional* view of *ḥudūth dhātī*, which is nothing but *imkān* or pure contingency, cannot prove *real ḥudūth*, which means a *real*, though non-temporal, precedence of non-being of a thing over its being and not just a mental or logical precedence. Alternatively, one may, of course, deny all *real ḥudūth* and any existential hiatus between God and the world and regard the world and all its contents (including temporal contents) as essentially of the same status as God or His attributes, which Āshtiyānī is obviously not willing to do, recognizing origination to be restricted to two kinds—mental or temporal.[20] Āshtiyānī also says that because

[18] Ibid., p. 225, lines 9–15; also p. 17, line 11–p. 18, line 2.

[19] Āshtiyānī, *Muntakhabāt*, p. 8, n. 2; p. 9, n. 1; p. 11, line 17–p. 12, line 13; p. 13, line 8–p. 15, line 15, particularly last par. in this reference, where Āshtiyānī admits "a certain origination" (line 8) of the world from God but takes Dāmād's *ḥudūth dahrī* to imply temporal origination (*pas az ḥudūthi-i zamāni dast bāyad kashīd!*); p. 16, line 14, where *ḥudūth dhātī* is construed only as that of the "conceptual level (*biʾl martaba al-ʿaqlīya*)."

[20] See the last two references in n. 19 above.

Intelligences and heavenly spheres, etc. from God, although perhaps not involving a temporal gap, does not involve, nevertheless, a *real* origination, an ontological hiatus or rupture of being as opposed to a mere "mental" one as the essentialist commentators of Ibn Sīnā had come to believe.

In doing so, Mīr Dāmād radically distinguishes *dahr* from *sarmad* or pure eternity, i.e., the level at which God exists. The level of *sarmad*, because it is totally different from *dahr*, let alone time, is beyond any relationship with it, so that it is not even proper to describe God as "being beyond (*mutaqaddis ʿan*)" *dahr* or time, since the term "beyond" does imply some relationship to that from which He is beyond. As I shall illustrate, God is, in fact, so utterly unique that it is inconceivable that the world—including both the Intelligences and things material—can exist at His level of existence. We must therefore posit the entirety of the world at a different level of being, which is the level of *dahr*. As for the world of time, it is only made possible by the phenomenon of movement which gives rise to time; but the fact of movement is, as we shall presently see, extraneous not only to our argument but also to the nature of being itself, since all temporal beings really exist in *dahr*.

To establish *dahr*, then, our philosopher follows two routes: one descending from the pure eternity of God (*sarmad*) and the other ascending from the world of temporal extension. I shall take up the latter first if only because it is the more straightforward of the two. I have just stated that for *origination* (*ḥudūth*), the extension of time is not necessary. Dāmād quotes from Abuʾl-Barakāt al-Baghdādī the philosophers' argument[16] against the theologians which asks how much time was needed before the creation of the world—if, indeed, the world was created in time. Under examination, the interlocutor is forced to admit finally that no quantity of time is necessary for creation and that *ḥudūth* or origination is essentially a non-temporal event. It follows from this that time or temporal extension is *irrelevant* to origination as such. But if you remove the extension of time from the world, what remains is *dahr*, where the order of events remains without past, present, and future. We should note that with this argument, Dāmād has made a real departure from Ibn Sīnā for whom normally *ḥudūth* means *origination in time*. Furthermore, he feels it is not *ḥudūth* but simply *imkān* or contingency which does not require time and thus essentially equates the two.

Dahr, then, means the world of "pure time" where origination or "eventuality" remains without the extension of time. Dāmād further refers to an argument used by Ibn Sīnā and others according to which the *ḥudūth* of a thing requires that it be temporally preceded by non-existence, and hence this non-existence becomes, in an indirect way, a cause of a thing's coming into being.[17] Further, *ḥudūth* and temporal non-being are regarded as "contradictories," since existence and non-exitsence seem contradictory; hence it is held that the non-existence of a thing has to be "removed" if its existence is to be realized. Dāmād rejects part of this argument and accepts part of it in such a way that this finally becomes a proof for his doctrine of *dahr*. He accepts that existence and non-existence are contradictories and that, therefore, non-existence has to be "removed" when existence is realized. He rejects, however, the application of this argument to temporal origination: in time, the non-existence of a thing is temporally antecedent to its existence; hence its non-existence and existence cannot be contradictories since in

[16] Ibid., p. 6, lines 2 ff.

[17] Ibid., p. 224, lines 16 ff.

Intelligences on the other; and although he does not accept that the term "existence" has a different meaning in the two cases, he recurrently emphasizes that the existence of Intelligences was certainly of a different order and altogether of a different quality from that of God, since in the case of God, His existence is original, unique, and uncaused, while in contingents it is borrowed from and caused by God, and hence the two can never be the same.[14] In themselves, even Intelligences deserved non-existence and acquired existence only through God's bestowal; He is the "Grantor of existence (*wāhib al-wujūd*)." But, in view of the difficulties involved in the concept of temporal creation, Ibn Sīnā declares the Intelligences, the heavenly spheres, and the world as a whole to be only "essentially (*biʾl-dhāt*)," "posterior" to God, not temporally: thus, both God and the world are co-eternal, although the world is contingent and God Self-Necessary.

Further, in some of his statements, Ibn Sīnā even reduces this "essential" priority of non-being of contingents to their being (i.e., the "essential" priority of God's existence over that of contingents) to the status of being "mental (*ʿind al-dhihn*)" rather than real: "that which is called *ʿibdāʿ* (eternal emanation)' by the philosophers is to turn something into a being after it was nothing, since the effect *in itself* (i.e., non-being) is prior 'mentally (*ʿind al-dhihn*, logically)' in essence rather than in time to that which comes to it from something else (i.e., its cause)."[15] The concept of a "logical" priority as opposed to a real one turns it into a more or less "nominal" priority, and we move away, under the impact of Aristotelian-neo-platonic philosophical considerations, from Ibn Sīnā's *real* distinction between the Necessary and the Contigent (which, by the way, he had originally formulated through a religious motivation). As we have seen above, Ibn Sīnā puts all "eternals," whether God or non-God, in the realm of eternity (*sarmad*); the difference between the two threatens to evaporate.

An important development took place after Ibn Sīnā under the influence of "essentialism," i.e., the doctrine of the priority of essence over existence, which began with al-Suhrawardī (d. 1191), and this strongly influenced Mīr Dāmād's thought. In Ibn Sīnā's use of the terms "in itself" and "essentially or logically (*biʾl dhāt*)," there is no obvious reference to any status of the "pure essence"; and there is little doubt that by these terms, Ibn Sīnā simply means that something "taken by itself," i.e., "without reference to a cause," does not exist—not in the sense of its "essential or logical status (*biʾl-martaba al-ʿaqlīya*)" as Mīr Dāmād and other thinkers like him came to formulate this doctrine, which they subsequently opposed to "the field of real or external existence (*fī matn al-aʿyān, fī ḥāqq al-khārij*, etc.)."

I have dwelt a great deal on Ibn Sīnā because, in my view, it is simply not possible to understand, let alone appreciate and evaluate, Mīr Dāmād's doctrine of perpetual origination (*ḥudūth dahrī*) without some background. Dāmād's whole effort is concentrated on proving that the "essential origination (*ḥudūth dhātī*)" of Ibn Sīnā which, as we have seen above, threatened to evaporate into a purely nominal distinction between God and the Intelligences, did involve a "*real* origination (*ḥudūth fī matn al-aʿyān*)" at the level of *dahr* or perpetuity, a concept which Professor Corbin has so excellently rendered as "événement eternel" (to which Proclus's ἀιδιότγς γινομένγ is a close approximation). The question at issue is whether or not the origination of the

[14] See my *The Philosophy of Mullā Ṣadrā* (Albany, New York, 1975), p. 112, last paragraph.

[15] *Al-Qabāsāt*, p. 86, lines 6 ff.

of that which is not in time to that which is not in time, *in so far as it is not in time*, is better called eternity (*sarmad*), since perpetuity (*dahr*) in itself is part of eternity and is called perpetuity [only] when compared to time."[8]

This last statement appears consistent with Ibn Sīnā's view that although perpetuity is between time and eternity, its postulation is really necessitated by the (causal) relationship of the eternal to the temporal and is hence also said to be "on the border" of time; for if eternals were only mutually related and not related to the temporals, there would be only eternity and no perpetuity. Its close connection with time is again emphasized in the following statement, which probably represents the closest determination of its nature by Ibn Sīnā: "that which falls outside this [temporal] category is not in time [but outside it]. Rather, when it is imagined to be "with" time and is considered in relation to it and its unchanging nature is found to coincide with and parallel with (*muṭābiq*) the unchanging nature of time itself and its contents [as a whole], this relationship and this aspect is termed "perpetuity (*dahr*); hence perpetuity surrounds time."[9] It thus appears that perpetuity is a kind of fixed or "frozen" time in which there is no temporal flow but otherwise is co-terminous or parallel with time. It should be pointed out that Aristotle had himself posited, in addition to the universal eternity of the highest heaven, individual eternities (*aiones*) for the individual eternal beings.[10] More important, Proclus, who, as usual, posited a middle term mediating between eternity and time and called it "perpetuity in time" says: ". . . perpetuity . . . is of two kinds, the one eternal, the other in time; the one a perpetual steadfastness, the other a perpetual becoming; the one having its existence concentrated in a simultaneous whole (i.e., that which is complete every moment), the other diffused and unfolded in temporal extension; the one entire in itself . . . ."[11]

Although Proclus expressly uses the term "perpetuity *in* time" and has described it as "temporal extension" which Ibn Sīnā denies,[12] there is not much doubt that he means what Ibn Sīnā calls "perpetuity *with* time," i.e., *dahr*. Proclus thinks of such entities as heavenly bodies and matter and probably time itself (i.e., as a whole) as contents of the realm of perpetuity; Ibn Sīnā also thinks of these as contents of *dahr*, although Ibn Sīnā usually talks of *relationships between* entities of different orders of existence as pertaining to eternity, i.e., perpetuity and time. Here, once more: "the relationship of the First, the Exalted (i.e., God) to the Active Intelligence or to the (Highest) Heaven is an unquantified relationship in terms of time: it is a relationship of the eternals, and the relationship of the eternals to the eternals is called "eternity (*sarmad*)" and "perpetuity (*dahr*)."[13] We note once again that the terms "eternity" and "perpetuity" are most probably used here synonymously.

Even more interesting and certainly much more important in Ibn Sīnā than the issue of time and eternity is the counterpart of this problem, viz. that of the emanational order of reality in terms of "contingency (*imkān*)" and "origination (*ḥudūth*)"; his statements on this crucial issue are equally puzzling. He distinguishes sharply between the Necessary Being—God—on the one hand, and all contingents, including the transcendental

[8] Ibid., p. 8, line 17; p. 9, line 1 (cf. lines 7–8).

[9] Ibid., p. 9, lines 22 ff.

[10] Reference to *De Caelo* in E. R. Dodds (edition with commentary) *Proclus' Elements of Theology* (Oxford, 1933), p. 229, lines 1–4.

[11] Ibid., p. 52, lines 30 ff.

[12] *Al-Qabāsāt*, p. 8, lines 3; p. 9, lines 7–8.

[13] Ibid., p. 8, lines 16–17.

MĪR DĀMĀD'S CONCEPT OF *ḤUDŪTH DAHRĪ*: A CONTRIBUTION TO THE STUDY OF GOD-WORLD RELATIONSHIP THEORIES IN SAFAVID IRAN

FAZLUR RAHMAN, *University of Chicago*

SINCE the time of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 1274), philosophical theology has prospered in Shīʿism, but its high water mark was reached in the Isfahan School of the Safavid period. Sayyid Muḥammad Bāqir Mīr Dāmād (d. 1040/1631–32) was a highly innovative philosopher-theologian of great prominence in Safavid Iran. His most celebrated, but equally controversial theory, concerns the "originatedness" of the world of intelligences and heavenly spheres, which had been regarded as eternal after Ibn Sīnā, and is called *ḥudūth dahrī*, or categorical or pure origination. Recently, several scholars have written about this theory, but since their treatments of it are either too brief[1] or, in certain cases, not very satisfactory,[2] I have chosen to elaborate on *ḥudūth dahrī* further; this paper is devoted to a study and analysis of the central issues in this notoriously difficult but fascinating doctrine and will attempt to explain its real meaning through a consideration of its historical setting as well.[3]

The theory of categorical origination was developed by Mīr Dāmād on the basis of certain statements made by Ibn Sīnā. In part Dāmād supported Ibn Sīnā, but because of the theory's obscurity and material inconsistency, he was forced to disagree and develop his own idea. Ibn Sīnā's statements concern two different but closely related issues, one related to the idea of origination (*ḥudūth*) and the other related to questions of time and eternity. Ibn Sīnā had, in general, distinguished three levels related to time and eternity: (1) the relationship of the unchanging to the unchanging (*thātit*) is in the realm of eternity; (2) the relationship of the changing to the changing is in time; (3) and the relationship of the unchanging to the changing, which is in *dahr* or perpetuity.[4] On this last category, Ibn Sīnā's statements oscillate: he often speaks as though it is a third distinct category and says, "it is with time [but not time],"[5] (al-Suhrawardī was to say later that "it is on the horizon of time"),[6] and, very often, "it comprehends or surrounds (*muḥīṭ*) time even as it itself is comprehended by eternity"; it causes time as it is itself caused by eternity.[7] But then we are also told, "the relationship of that which is 'with' time but not in time [to that which is in time] is perpetuity (*dahr*), while the relationship

[1] T. Izutsu's introduction (English) to Mīr Dāmād's *Kitāb al-Qabasāt*, ed. M. Muhaqqiq (Tehran, 1977); H. Corbin, in J. Āshtiyānī, *Muntakhabāt Az Āsār-i Ḥukamāy-i Irān*, vol. 1 (Tehran, 1972), p. 15 ff. (French section).

[2] Āshtiyānī, ibid., Persian text, p. 4 ff., compiler's footnotes to Dāmād's texts. As shown in the body of this paper, Āshtiyānī, to my mind, shows little understanding of Dāmād's thesis.

[3] Crucial for an adequate understanding of Dāmād are, in the first place, Ibn Sīnā and, secondarily, al-Suhrawardī, the latter particularly for his influence on Dāmād's theory of essence.

[4] Quoted in Mīr Dāmād's *al-Qabasāt*, p. 8, lines 18–19; p. 9, lines 7–8 and 18–19.

[5] Ibid., p. 7, line 12; p. 8, line 3.

[6] Ibid., p. 11, line 1.

[7] Ibid., p. 9, line 1.

[*JNES* 39 no. 2 (1980)]

0022–2962/80/3902–0003$01.09.

Footnotes

(1) On the Iṣfahan School and the position occupied by Mir Dâmâd in the history of Ṣafawid philosophy in Iran, see Seyyed Hossein Nasr: "The School of Iṣfahan" in M.M. Sharif, ed.: *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, Wiesbaden, 1963, pp. 904-932.

(2) On this aspect of Mîr Dâmâd, see Henry Corbin: "Confessions extatiques de Mîr Dâmâd" in *En Islam iranien*, tome IV, Paris, 1972, pp. 9-53.

(3) This is an idea which Mîr Dâmâd, found clearly stated by Avicenna in the *Ta'lîqât.*

(4) As I said at the outset a veil of obscurity envelops the whole problem of *ḥudûth dahrî* as conceived by Mîr Dàmâd, though it is quite clear that the idea is the pivot of his metaphysics. What I have proposed here is but a tentative interpretation of it. Some of the most important passages dealing with this problem have been selected from Mîr Dâmâd's various works and conveniently put together by Seyyed Jalâluddîn Âshtiyânî in the first volume of his *Anthologie des Philosophes Iraniens (Muntakhabâtî az Âthâr-e Ḥukamâ-ye Îrân)*, Téhéran-Paris, 1972, pp. 4-40. Professor Âshtiyânî however, takes a definitely negative attitude toward the concept itself of the "metatemporal origination". In his view, despite all the complicated arguments presented by Mîr Dâmâd concerning this concept, the "metatemporal origination" is reducible to what the Philosophers call the "essential origination" *(ḥudûth dhâtî)*.

(5) *Al-Mashâ'ir* ed. Corbin, Téhéran-Paris, 1965, p. 35.

in general had held. Praise be to God who, by the light of intuition, led me out of the darkness of the groundless idea and firmly established me upon the thesis which would never change in the present world and the Hereafter. As a result (I now hold that) the individual existences of things are primary realities, while the quiddities are the "permanent archetypes *(a'yân thâbitah)* that have never smelt even the fragrance of existence". The individual existences are nothing but beams of light radiated by the true Light which is the absolutely self-subsistent Existence. The absolute Existence in each of its individualized forms is characterized by a number of essential properties and intelligible qualities. And each of these properties and qualities is what is usually known as quiddity'.

The pupil, Mollâ Ṣadrâ, thus came to uphold a view diametrically opposed to that of the teacher, Mîr Dâmâd. Since then this opposition has continued to affect the history of Islamic metaphysics in Iran, always and everywhere dividing the philosophers into two camps. The problem remains still unsettled today.

modifications of the sole reality which is "existence". We ordinarily say, for example: "A flower exists" as if there were a particular quiddity (flower - ness) as a permanetly established entity, and as if this permanent entity actualized itself in the empirical dimension of experience, thereby assuming the particular quality of "being - existent". In the view of those who hold the thesis of the "primary reality of existence", however, to make snch a statement as "a flower exists" and to understand it in such a way is grossly to distort the structure of reality. In order to present an undistorted picture of reality we should rather say — going against the common usage of language — "Existence existentiates itself in the accidental form of a flower" or more briefly "Existence exists as a flower".

Thus to the initial question from which we took our start concerning the ontological reality and unreality of existence and quiddity ("Which of these two conceptual components of an empirically given thing has a corresponding reality in the extramental world?"), the thinkers asserting the "primary reality of existence" unhesitatingly answer that existence is that which is *aṣīl* "extramentally real", and that quiddity is *i'tibârî* "having reality only in the mind".

It is very interesting to note that Mollâ Ṣadrâ who, as a prominent student of Mîr Dâmâd, closely followed his teacher in his youth in uphlding the thesis of the "primary reality of quiddity", became later an enthusiastic hampion of the opposite thesis. As described by himself in the following passage,(5) this was to him a kind of philosophical as well as spiritual conversion. 'In the earlier days I used to be a passionate defender of the thesis that the quiddities are extramentally real while existence is but a mental construct, until my Lord gave me guidance and let me see His own demonstration. All of a sudden my spiritual eyes were opened and I saw with utmost clarity that the truth was just the contrary of what the philosophers

essences of the things. It is Platonism. It has philosophical validity only for the mind of a born Platonist.

The thesis of the "primary reality of existence" also stands on a kind of mystical intuition except that the experience is of an entirely different nature from Platonic idealism. The Platonic Ideas are the eternally static "essences" of things. They are to be intuited, if they are intuited at all, in a state of contemplation in which the cognitive consciousness is maintained in absolute tranquility and immobility.

The cognitive experience underlying the thesis of the "drimary reality of existence", on the contrary, is a dynamic intuition of a dynamic reality. The intuition here means one's directly coming into touch with the all - pervading creative energy of the cosmic Life and getting totally immersed in its universal flow. And this dynamic *actus* of the primordial creative energy that pervades the whole world of Being, or rather we should say, thas goes on producing the whole world of Being moment by moment without ceasing to be active even for a single instant -- that precisely is what is called "existence". Existence in this understanding is thus a dynamic, cosmic force, ever changing into an infinite number of different things but forever remaining in itself exactly the same from eternity to eternity.

Existence thus understood and thus intuited is for those who take the position of the "primary reality of existence" the sole reality. The infinitely various and variegated things which this reality never ceases to create out of itself and in which it manifests itself are but its phenomenal forms. It is these phenomenal forms that are called in philosophical terminology quiddities *(mâhîyât*, sg. *mâhîyah)*. A *mâhîyah* is a product of the conpeptua - lizing function of the mind, i.e. reason. The phenomenal forms of the reality which have in themselve nothing real, are elaborated by the reason into solid entities. In truth, the quiddities are nothing other than accidental

"existence" of the flower, while the second refers to the "quiddity" of the flower, i.e. the flower - ness of the *X* which happens to be qualified by "existence". Thus is produced in the mind the concept of *X (being existent) (as a flower)*. The flower in this form is a mental composite made up of two conceptual elements: existence and quiddity.

The conceptual composite is thus a reflection in the mind of a single and simple (i.e. non - composite) entity, *X*, as it is actualized in the extra - mental world. Now the problem is: Which of the two conceptual components, existence and quiddity, directly reflects the true reality of the *X*? Those who take the position of the "primary reality of quiddity" -- and Mîr Dâmâd is one of them -- say that it is quiddity. In other words, of the two components of the concept of the existing *X*, existence and quiddity, it is the latter and latter only, that has something corresponding to it in the external world. Conceptually we are right to speak of the "existence of a flower", for example. But that which realy corresponds to it in the extra - mental order of things is nothing but the quiddity of a flower in the state of empirical actualization. The quiddity is the reality. Existence is but an abstract concept having nothing realy corresponding to it in the external world. It is an accident which the reason attributes to the quiddity in the dimension of conceptual analysis, and this attribution has no validity outside of the mind. In fact, what is called existence it merely the reality of the quiddity as reflected in the mind.

This position was first formulated in explicit terms in the history of Islamic philosophy by Suhrawardî, the Master of spiritual illumination. With regard to this proble Mîr Dâmâd was a faithful follower of Suhra - wardî. Without going further into details I would simply note that the "primary reality of quiddity" is a philosophical position based on an eidetic intuition of eternal archetypes, a gnostic experience of the trans - sensible

constantly flowing without a moment, cannot be said to "exist" in the fullest sense of the word. It is, properly speaking, non - existent. Yet it is not non - existent in the dimension of Time, for it does actually exist there. It is non - existent in a higher dimension of existence, which comprises within itself the dimension of Time itself. And that higher dimension in which a thing existing in the dimension of Time is non - existent is *Dahr*. That which is essentially non - existent in the dimension of Meta - Time transforms itself into that which is existent in the dimension of Time. And this process of metatemporal origination is repeated interminably, moment by moment. The existence of things in the temporal dimension is in this sense preceded by metatemporal non - existence.(4)

V

The second of the major themes of Mîr Dâmâd which I would like to discuss briefly here is the "primary reality of quiddity *(mâhîyah)*" as opposed to the "primary reality of existence *(wujûd)*". For a correct understanding of these two opposing positions in Islamic ontology, we must keep in mind that both "quiddity" and "existence" in this particular context are of a purely conceptual nature. That is to say, they are concepts which the reason extracts from the empirical things that are found in the extra-mental world. Each of the empirical things, as long as it is not conceptually analyzed by our reason, is an integral whole containing in itself no *real* distinction between its quiddity and existence. For example, a flower is simply there, presenting itself in its real (or phenomenal) concreteness as an empirically given fact. Observing it as it were from outside, our reason analyzes it into two different conceptual components: (1) something being actually present to us -- which is expressed by the logical proposition "*X* is existent" or "*X* exists" -- and (2) the *X*'s being a flower -- which is expressed by the proposition "*X* is a flower". The first proposition refers to the

existence here in question is neither "essential" nor "temporal"; it is "metatemporal".

The metatemporal non-existence is the real non-existence of a thing in the dimension of *Dahr*. Since *Dahr* itself, as we have seen above, has no extension in its structure, the metatemporal non-existence also has no extension; it does not "flow on"; nonetheless it is ontologically real in the sense that it stands in a contradictory relation to actual existence. In this respect it is radically different from the "essential" non-existence of a thing which, as we have seen above, is compatible with its actual existence. The metatemporal non-existence car only be grasped through suprasensiale intution when the mind is in e state of deep contemplation, for Mîr Dâmâd says, the nature of the empirial (i.e., non-contemplative) consciousness is such that it is unable to represent anything concrete except along the line of temporal evolvement. Under ordinary conditions it is utterly impossible for our consciousness to grasp non-existence having absolutely no temporal extension.

The dimension of time *(Zamân)* is the proper locus of the temporal things whose existence consists in a series of successive *prius* and *posterius*. In this dimension "existence" is "change"; that is to say, things exist by changing constantly. One thing appears, another disappears. The existence of a newly originated thing is necessarily preceded by temporal non - existence. But in the light of what has previously been said about Mîr Dâmâd's thought, the existence of each of these things is preceded also by an entirely different kind of non - exrstence in another dimension, i.e. the Meta-Time. The basic idea underiying this unusual vision of the metatemporal non - existence of temporal things may perhaps be best understood in the following way.

Whatever is perpetually chaning by its own essence, whatever is

between them in this respect. Therefore, if the cause is existent *ab aeterno*, the effect must also be existent *ab aeterno*; they must be co-eternal.

However, even in the view of the Philosophers, the co-eternity of the cause and effect (God and the created world) does not imply that there is no discrepancy between the two in any sense. Even if the hand and key move at one and the same time, the movement of the hand (i.e. cause) *precedes* the movement of the key (i.e. effect) in terms of their ontological "ranks". Likewise, the existence of God precedes the existence of the world "in rank", though not "in time".

Furthermore, the ontological analysis of the relation between God and the world discloses an important fact with regard to the very nature of all created things, namely, that they are in themselves ontologically "nothing" and that their exitence is entirely due to the activity of their cause. This is one of the fundamental ideas in Islamic philosophy, which goes back to Avicenna. Whatever exists in the empirical world, according to Avicenna, is properly and essentially non-existent; if it exists, it exists by its cause, not by itself. Thus the non-existence which every thing in this world contains within its very nature must be said to precede its existence which it obtains only from the cause. The existence of every thing in this sense is "by essence" preceded by non-existence. This is what is known as "essential contiogency" *(ḥudûth dhâtî)*.

It is against this view that Mîr Dâmâd puts forward his celebrated thesis of "metatemporal contingency" *(ḥudûth dahrî)*. The empirical world, he asserts, is contingent not simply because of its existence being preceded by this kind of "essential non-existence" which is posited by human reason in terms of the conceptual structure of all "caused" things, but bacause it is preceded by an entirely different kind of non-existence, "real non-existence" *('adam ṣarîḥ)*. The existence of every thing in the empirical world is ontologically preceded by a "real" -- as distinguished from "essential" or merely conceptual -- non-existence, not in the dimension of Time *(Zâman)* in which it actually exists, but in that of Meta-Time *(Dahr)*. The non-

-- and the ever-changing things in the empirical world. This relation, although one of its terms is evidently temporal, is not temporal; it is a metatemporal relation.

Similarly, in the same system, *Zamân* is conceived not as the ontological dimension in which the empirical, i.e. temporal, things exist, but as a relation between two things along the line of the extension of time in terms of *prius* and *posterius*, both falling under the Aristotelian category of *quando*.

Of these three relations: non-temporal, metatemporal, and temporal, the philosophically most important for Mîr Dâmâd is the metatemporal. Against those Islamic philosophers who assert the *qidam al-'âlam*, i.e. who hold the thesis that the created world, though it *is* something created, has always been there, from the beginningless past, that it is co-eternal with God, that, therefore, it has absolutely no "beginning" because in terms of time its existence can be traced back to infinity, Mîr Dâmâd takes the position that although the world has no temporal beinning, it does have a meta-temporal beqinning. And to say so is nothing other than saying that the existence of the world is preceded by non-existence.

The theoretical basic on which the Philosophers found their thesis of the *qidam al-'âlam* is as follows. God is the creator and the world His creation. Since the creativity of God must necessarily be perfect, there cannot possibly be any discrepancy in terms of time between the existence of God and the existence of the world, the product of His perfect creativity. Otherwise, we would have to imagine a certain span of time in the beginningless past during which the creativity of the Creator was not at work, which, however, would contradict the original supposition of His creativity being absolutely perfect. Put in the technical terminology of scholastic philosophy, the same idea will be expressed by saying that it is impossible to imagine any temporal discrepancy between the existence of a perfect cause --"perfect" in the sense of being fully prepared to work as a cause — and the existence of its effect. The movement of the hand holding a key is the perfect cause of movement of the key. The key moves at exactly the same time as the hand moves, there being no discrepancy

of which each of the *Sarmad*, *Dahr* and *Zamân* is conceived as a particular ontological locus exclusively reserved for the existence of a certain kind of beings. But Mîr Dâmâd approaches the same triple division from another angle. And this time *Sarmad*, *Dahr* and *Zamân*, instead of representing three static dimensions of existence, signify each a different dynamic relation of things with one another.

Sarmad in the static view which we have just examined is a metaphysical dimension in which only the absolute exirts. The Absolute is Pure Existence which in itself is absolutely unarticulated, undetermined and undivided. On the other hand, however, it contains within itself certain basic lines of articulation, whose inner potential is such that they can develop and evolve in an infinite number of directions in the form of concrete determinations. This metaphysical situation is expressed in theological terminology as Divine Essence being qualified by its own Attributes. Viewed in this light, a dynamic relation is found to hold between God (the Absolute) and the Divine Atributes (the inner articulations). The Attributes determine God in various ways while God produces out of himself these inner determinations. It is this mutual relation between the Absolute and its inner articulations that is called *Sarmad*. Here *Sarmad* is not an ontological dimension in which the Absolute as Pure Existence exists. It is the dynamic relation between the Absolute and its own inner determinations, both being immutably permanent. We must note that this is an observation made from the point of view of "time", although paradoxically the image of "time" is immediately to be eliminated.

Approaching thus the relation between the Absolute and its determinations from the point of view of "time", we find it to be an absolutely non-temporal relation, No-Time relation, for it is an essential relation between the eternal and eternal, there being no discrepancy between the two terms of the relation in this respect.

From the same "temporal" point of view, *Dahr* is the relation between the eternally unchanging and unchangeable archetypes — which, from the static, ontological standpoint, are said to exist in the dimension of *Dahr*

other existent can exist in this dimension. Thus all things other than the Absolute, whether they be non-material or material, supersensible or sensible, are in terms of this metaphysicel dimension essentially non-existent. This non-existence of all things other than Pure Existence, *'adam sarmadî* (i.e. the "non-existence in the dimension of *Sarmad*) is woven into the very essential nature of these things. Everything (other than the Absolute) in this sense is "preceded by non-existence", the word "precedence" being taken here in an absolutely non-temporal sense.

Dahr, the Meta-Time, is the metaphysical dimension of all non-material things. It is the domain where the eternally immutable Intelligences find their proper abode, which carry different names according to different schools of thought and different philosophical traditions, such as: the platonic Ideas, "eternal archetypes" (*a'yân thâbitah*, Ibn 'Arabî), "lords of the species" (sg. *rabb al-nau'*, Suhrawardî) and Angels. *Dahr* is metatemporal Time, a kind of eternity intermediary between the dimension of absolute timelessness and the dimension of Time. As such it has no extension, and does not allow of being divided into different units. The Intelligences or Angels exist in this domain, but in terms of *Sarmad* they are non-existent.

Zamân or Time is the physical dimension of all temporal things *(zamânîyât)*, i.e. things existing-in-time. They are all mutable, ever-changing things *(mutaghayyirât)* which go on flowing *(sayyâlât)* along the linear extension of time. The domain of *Zamân* is the world as we know it through our own empirical existence in it. All things that are found here can be said to exist in the full sense of the word only in terms of this dimension, for in terms of *Dahr* and *Sarmad* they are essentially non-existent. With regard to the difference between *Zamân* and *Dahr* in particular, we may add that, according to Mîr Dâmâd, the things of the domain of *Zamân* exist "in time" *(fî al-zamân)* whereas the things belonging to the domain of *Dahr* are said to exist "with time" *(ma'a al-zamân)*.(3)

Such in brief is the ontological aspect of the triple divison in terms

III

The Book of *Qabasât* is replete with original ideas. But this is not the place to deal with them in detail. Here I shall be content with briefly discussing two of the major themes of Mîr Dâmâd's philosophy which characterize him in the most salient way. The one is his peculiar conception of time, i.e. the metaphysical structure of the world as he conceives of it in terms of the concept of time. Mîr Dâmâd occupies in fact a very special place in the entire history of Islamic philosophy because of the originality he displays around this problem. The other is the position he takes with regard to the problem of the relation between quiddity and existence, namely, the position known as that of the "primary reality of quiddity" *(aṣâlat al-mâhîyah)*. This second problem is of special interest because of the position taken by the most eminent of all his disciples, Mollâ Ṣadrâ, which is diametrically opposed to it, namely, the position of the "primary reality of existence" *(aṣâlat al-wujûd)*.

IV

From the viewpoint of "time". Mîr Dâmâd distinguishes three different dimensions in the ontological make-up of the world of being:(1) *Sarmad*, "No-Time" or the dimension of timelessness,(2) *Dahr*, "Meta-Time" or the metatemporal dimension of being, and(3) *Zamân*, "Time" or the temporal dimension of the empirical things. This said, it must be admitted at once that a dense atmosphare of obscurity envelops this section of his thought. It is extremely difficult to penetrate it. As a first step toward eliminating this obscurity I would propose that we distinguish at the outset between two different angles from which we might approach this same triple division. As a matter of fact this is, I believe, what Mîr Dâmâd himself does without stating it in explicit terms. Viewed from one of these angles, *Sarmad, Dahr* and *Zamân* represent each an ontological domain peculiar only to a certain kind of things to the exclusion of all others.

Sarmad, the No-Time (the Timeless),. is the metaphysical dimension of pure Existence (the Absolute -- or, theologically, God). It is an ontological domain exclusively reserved for the existence of the Absolute. No

rational thinking and visionary experience. His philosophy will best be characterized as "gnostic" in the sense that the intellectual activity of the mind is conducive toward the experience of spiritual visions while the visionary experience stimulates the function of rational thinking giving birth to new concepts and ideas. There is thus in the very structure of his philosophical thought a very close correspondence between rational thinking and mystical intuition.

In rational thinking he was a scholastic philosopher of the Avicennian tradition. By being an Avicennian scholastic he was essentially an Aristotelian, although -- as was generally the rule with almost all Islamic Aristotelians -- his Aristotelianism was markedly tinged with Neoplatonism. (We must remember in this respect that for him the *Theology of Aristotle* was an authentic work of the Stagirite.) But as the "Third Teacher" he was in the main a representative successor of Aristotle in the Islamic tradition of scholasticism. As a visionary, on the other hand, he was an illuminationist *(ishrâqî)*, a successor of Suhrawardî. As a result, we see in the person of Mîr Dâmâd as an Islamic philosopher a peculiar unification of the purely scholastic aspect of Avicenna and the visionary illuminationism of Suhrawardî.

What is directly observale in the *Qabasât* on the surface is an abstract and rigorously logical thinking peculiar to scholasticism, which is, moreover, expressed in his notoriously arid and abstruse style. But beneath the surface of this dry thinking and through the veil of the abstract concepts which he handles with remarkable dexterity, we notice the presence of swarming visions originating from an entirely different source, the living experience of a mystic. Mîr Dâmâd was in this respect a perfect embodiment of the fundamental principle of philosophy as conceived by Ibn ʿArabî and Suhrawardî, namely, a thinker in whom the rational-philosophical analysis of reality and the spiritual perfection to be attained through contemplative discipline proceed hand in hand with each other -- a characteristic commonly shared by most of the leading philosophers of the Ṣafawid period.

seriously the rise and development of the "Iṣfahan School of Islamic Philosophy",(1) of which Mollâ Ṣadrâ is certainly the central figure. The general situation of the Oriental studies in thc West is such that no one interested in Islamic thought can afford to ignore any longer the significance of Mollâ Ṣadrâ. He has his position already firmly established in the history of Islamic philosophy. Compared with him, Mîr Dâmâd, the venerated teacher of Mollâ Ṣadrâ, who was once so influential as one of the greatest *ḥakims* of Shi'ism and as a uniquely original philosophical mind, may be said to remain still in the darkness of oblivion. The truth is, however, that one cannot properly understand the real meaning of the philosophical message of the Iṣfahan School in general and of Mollâ Ṣadrâ in particular without being able to assign a proper place to Mîr Dâmâd in the history of the development of this school. Besides, quite aside from all historical considerations, the unusually challenging thought of Mîr Dâmâd naturally claims the attention of all those who are interested in Oriental philosophy.

Mîr Dâmâd was a many-sided thinker, a unanimously recognized authority on all the traditional sciences that had been cultivated in Islam such as philosophy (in all its branches, beginning with logic and culminating in metaphysics), theology, natural science, mathematics, law, the theory of jurisprudence, the science of *Ḥadith*, and the exegesis of the Qur'ân. Besides being a philosopher marked by a rigorously rational way of argumentation, he was a mystic who, through his ecstatic experiences,(2) was well acquainted with the secrets of the world of archetypal images. But his real originality is manifested in the most conspicuous manner in the structuralization of his metaphysical ideas. The present work, *Qabasât* is precisely the *opus magnum* of Mîr Dâmâd in metaphysics.

II

As will naturality be guessed from what has just been said, the basic philosophy of Mîr Dâmâd consists in a kind of harmonious combination of

Introduction

Mîr Dâmâd and His Metaphysics

By

Toshihiko Izutsu

I

Muḥammad Bâqir Dâmâd, more commonly known as Mîr Dâmâd (d. 1631 A.D.), is one of the most prominent figures in the Ṣafawid period of the history of Islamic philosophy (16-18 centuries). The honorable title by which he came to be known: the Tird Teacher *(Mu'allim Thâlith)*-- the First Teacher being none other than Aristotle, and the Second Teacher Fârâbî — attests to the incomparably great renown he enjoyed in the philosophic world of the Shi'ite Iran. It shows better than anything else how highly estimated he was as an Islamic philosopher in his own days and after. And although, as time went by, his prestige became eclipsed to a great extent by the dazzling brilliance of his own dearest pupil, Mollâ Ṣadrâ (1571/2-1640), the torchlight of his philosophical insight has continued to illumine thousands of the intellectual minds in Iran down to this day. For various reasons, however, this light has in the past hardly shone beyond the confines of the relatively narrow sphere of the Twelve-Imam Shi'ism of his own country.

In fact, it is quite recently that we have begun to hear Orientalists in the West talking about the "Ṣafawid Renaissance of Islamic Culture" and that in the more specific field of philosophy specialists have begun to discuss

KITÂB AL-QABASÂT

By

MÎR DÂMÂD (d.1631 A.D.)

Edited by

M. MOHAGHEGH

T. Izutsu, A. Mûsavî Behbahânî, I. Dîbajî

Second edition

Tehran 1988